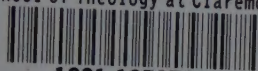


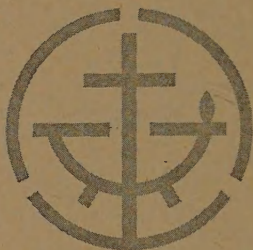
School of Theology at Claremont



1001 1350765

BR  
165  
M3

GERMAN



LIBRARY

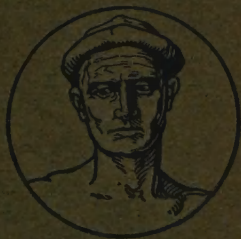
Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

Nach Maurenbrecher

Von Jerusalem  
nach Rom













# Von Nazareth nach Golgatha

Untersuchungen über die weltgeschichtlichen  
Zusammenhänge des Urchristentums

Von

Max Maurenbrecher

---

1909

Buchverlag der „Hilfe“ G. m. b. H.  
Berlin-Schöneberg



25  
13

# Von Jerusalem nach Rom

Weitere Untersuchungen über die  
weltgeschichtlichen Zusammenhänge  
des Urchristentums

Von

Max Maurenbrecher

---

1910

Buchverlag der „Hilfe“ G. m. b. H.  
Berlin-Schöneberg

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Copyright 1910 by Buchverlag der „Hilfe“ G. m. b. H.  
Berlin-Schöneberg

# Inhalts-Übersicht.

Seite

## Erstes Kapitel: Die neue Gemeinde.

Rückblick auf den ersten Band dieser Untersuchungen „Von Nazareth nach Golgatha“: Die dort gegebene Erklärung der Entstehung des Christentums in ihrem Verhältnis zu den Hypothesen der liberalen Theologie und der Religionshistoriker; Aufgabe des zweiten Bandes: Erklärung der Überlegenheit des Christentums über die anderen Zweige der orientalischen Erlösungsreligion und der Bedeutung des Christentums als neuer Stufe der Religion . . . . .	9
Übertragung des außerjüdischen Heilandsmythus auf den gekreuzigten Jesus; Möglichkeit dieser Übertragung; Motive für die Übertragung	21
Motive der Rückkehr der Jünger nach Jerusalem; erstes Auftreten in der Hauptstadt: Lahmenheilung, Verhaftung, „Ausgießung des Heiligen Geistes“ . . . . .	24
Der älteste Galiläische Bestand der Gemeinde; sein Zurücktreten in der Jerusalemer Gemeinde . . . . .	32
Der Jerusalemer Bestand: 500 Männer; Diaspora-Juden; im wesentlichen proletarische Elemente . . . . .	36
Einrichtung der Gemeindefasse und der Armenversorgung; Armenpflege, nicht Gütergemeinschaft; erste Organisation der Gemeinde . . . . .	44

## Zweites Kapitel: Kultus und Glaube.

Namen und Wesen der neuen Gemeinschaft . . . . .	51
Umdenkung über den geschichtlichen Jesus: Menschensohn, Christus, Gottessohn, Davidsohn, Davids Herr; das Nebeneinander verschiedener Formeln . . . . .	56
Der „Heilige Geist“; Eintragung des Heiligen Geistes in die Jesusgeschichte . . . . .	62
Stellung zum Judentum und zum geschichtlichen Jesus: Speisegebote, Tempelkult, Sabbat, Sonntag, Passah, Abendmahl . . . . .	66
Das Christliche Abendmahl: Die Kultuslegende; deren Entstehung; religionsgeschichtliche Verbindung mit außerjüdischen Abendmahlsfeiern; die Motive der christlichen Abendmahlsfeier . . . . .	72
Taufe, Vaterunser, Fasten . . . . .	83
Überlieferungen vom geschichtlichen Jesus: Anekdotische Erinnerung an Episoden und Sprüche; neue Legenden; das Individuum Jesus ein toter Besitz in der Überlieferung . . . . .	88

A280

## Drittes Kapitel: Anfänge der Mission.

Jakobus; Eindringen palästinensischer Elemente in die Jerusalemer Gemeinde . . . . .	97
Erste Mission in Palästina: Die Apostel-Aussendungsreise; Zurücktreten der Hoffnung auf die unmittelbare Nähe der Erscheinung des Christus . . . . .	100
Die griechischen Juden in der Jerusalemer Gemeinde; Stephanus gegen Tempelkultus und Gesetz; die Katastrophe des Stephanus; Vertreibung des griechischen Teils der Gemeinde . . . . .	111
Deren Mission in der vorderasiatischen Diaspora; vereinzelt Aufnahme von Proselyten nichtjüdischer Abstammung in die Gemeinde; Philippus und Petrus . . . . .	118
Gründung der Gemeinde in Antiochia; hier erfolgt der bewußte Übergang zur Proselytenmission . . . . .	124
Chronologische Fixierung der Ereignisse bis zur Gründung der Gemeinde von Antiochia . . . . .	129

## Viertes Kapitel: Loslösung vom Judentum.

Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde durch den König Agrippa; die Verfolgungssprüche . . . . .	133
Fortschreitende Verengerung des Standpunktes in der Jerusalemer Gemeinde . . . . .	140
Barnabas und Paulus, die Führer der Gemeinde von Antiochia . . . . .	145
Die sogenannte erste Missionsreise; Übergang zur direkten Heidenpredigt; Verfolgung der Missionare durch die Juden und durch die römische Obrigkeit . . . . .	150
Grundgedanken der direkten Heidenpredigt; Vorsprung der christlichen Propaganda vor der jüdischen Proselytenpredigt . . . . .	153
Grundgedanken der christlichen Propaganda unter Juden und Proselyten: Die Rechtfertigung aus dem Glauben an den Christus; religiöse Überwindung des Judentums . . . . .	163
Streit über die Gültigkeit des jüdischen Gesetzes für die christliche Gemeinde: Das sogenannte Apostel-Konzil in Jerusalem; die antiochenische Gemeinde hebt für sich die Lebensregeln des jüdischen Gesetzes auf; Streit darüber mit der Jerusalemer Gemeinde; Ausgang des Streites . . . . .	174

## Fünftes Kapitel: Die große Mission.

Die Tatsachen der großen Mission . . . . .	182
Das Motiv zur großen Mission . . . . .	187
Die griechische Mission des Paulus . . . . .	192
Entstehung der römischen Gemeinde . . . . .	200
Das Nebeneinander verschiedener Auffassungen; Weiterwuchern der Jesuslegenden: Geburtsgeschichten und Himmelfahrt . . . . .	206
Verwerfung des Paulus in der Jerusalemer Gemeinde; die Antipaulinische Mission der Jerusalemer; sein Kampf gegen sie . . . . .	215



Die Stellung des Jakobus; der Jakobusbrief: Entschluß des Paulus zur Reise nach Jerusalem . . . . .	220
Höhepunkt im Leben des Paulus; Römerbrief; allgemeine Würdigung des Paulus . . . . .	227
Sechstes Kapitel: Das Ende der ersten Generation.	
Paulus in Jerusalem; Verhaftung, Gefangenschaft in Cäsarea, Überführung nach Rom . . . . .	231
Chronologie der Ereignisse von 53—64; Prozeß und Hinrichtung des Paulus . . . . .	235
Die Neronische Christenverfolgung . . . . .	242
Das Ende des Petrus: Seine Überführung nach Rom und seine Hinrichtung dort; der erste Petrusbrief; abschließende Würdigung des Petrus . . . . .	247
Ausgang der schriftstellerischen Tätigkeit in der ersten Generation: Markus, Lukas, Paulus; das Markusevangelium . . . . .	253
Lukasevangelium und Apostelgeschichte . . . . .	261
Philipper- und Kolosserbrief; neue Gedanken über das Wesen des Christus; Hoffnung des Paulus auf das unmittelbare Fortleben nach dem Tode . . . . .	269
Die letzten Jesusprüche: Verschiedene Fristbestimmungen über die Wiederkunft des Christus; Aufhebung der Hoffnung auf die Wiederkunft des Christus durch den Gedanken vom unmittelbaren Fortleben nach dem Tode; Gleichsetzung von Reich Gottes und Gemeinde . . . . .	274
Märtyrertod des Jakobus; das Ende der Jerusalemer Gemeinde . . . . .	281
Chronologische Übersicht . . . . .	286



## Erstes Kapitel

# Die erste Gemeinde

Die Geburtsstunde des Christentums hat darin bestanden, daß nach dem Tode des geschichtlichen Jesus auf ihn ein Mythos angewandt wurde, an dem er selbst schon mit der ganzen Kraft seiner leidenschaftlichen Seele gehangen, den er aber auf sich selbst zu beziehen noch nicht den leisesten Trieb gehabt hatte.

Darum liegt der Ursprung des Christentums nicht bei dem geschichtlichen Jesus. Der Ursprung der christlichen Organisation liegt vielmehr erst bei den Jüngern, die ihn nach seinem Tode als den gestorbenen und auferstandenen Heiland betrachten lernten. Der weltgeschichtliche Ursprung des Christentums als Religion aber liegt um Jahrhunderte früher: er liegt in jener allgemeinen Wendung, die die orientalischen Religionen im Laufe der Jahrhunderte ausnahmslos alle genommen hatten, in der sie aus Naturreligionen zu Erlösungsreligionen geworden waren. Das ist in kurzer Formulierung das Ergebnis, zu dem die Untersuchungen des ersten Bandes uns geführt haben.

Dieses Ergebnis ist eine Vermittelung zwischen dem, was man in den beiden letzten Menschenaltern über den Ursprung des Christentums ausgesagt hat. In den letzten

fünf Jahrzehnten nämlich hat dieses Problem zwei ganz entgegengesetzte Antworten gefunden, die sich noch heute unausgeglichen gegenüberstehen, und zwischen denen es auch heute noch nicht zu einer bestimmten Entscheidung im Kreise der Fachmänner gekommen ist.

Die liberalen Theologen, namentlich in der älteren Generation ihrer Vertreter, haben die ganze christliche Religionsbewegung von dem sittlich-religiösen Anstoß ableiten wollen, den die große Persönlichkeit ihres „Stifters“ Jesus von Nazareth ihr gegeben habe: dieser Mann und allein dieser Mann sei die Ursache gewesen, daß seine Anhänger eine höhere Form der Frömmigkeit und eine reichere Sittlichkeit gewonnen hätten, als wie die anderen Religionen dieser Zeit sie besaßen; und eben dieser Vorsprung in sittlich-religiöser Beziehung allein sei der Grund, der den weltüberwindenden Sieg der neuen Religion herbeigeführt habe. Nur diese sittlich-religiöse Hoheit des Menschen Jesus aber sei auch die Ursache dafür gewesen, daß seine Anhänger in allmählicher Steigerung dazu gekommen seien, in ihm nicht mehr nur einen gewöhnlichen Menschen, sondern vielmehr ein göttliches Wesen und schließlich die Erscheinung des höchsten Gottes selbst zu erblicken. Dann erst, also erst mit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, seien sie auch dazu übergegangen, ihn als Gott zum Gegenstand eines besonderen Kultus zu machen und ihm Gebete und Lieder zu singen.

In ausgesprochenem Gegensatz zu dieser Meinung haben andere Forscher, die von der allgemeinen Religionsgeschichte her an das Problem von der Entstehung des Christentums kamen, die Ansicht vertreten, das Christentum sei keine Stiftung des geschichtlichen Jesus; es sei vielmehr nur eine neue Spielart jener allgemein-orient-



talischen Erlösungsreligion, die den Mithras vom sterbenden und auferstehenden Gott in so vielen Nuancen entwickelt hatte, und die in den ersten beiden Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in allen ihren Zweigen eine starke Propaganda in den großen Städten des römischen Weltreiches betrieben hat. Dabei hat man dann meist, um den Gegensatz gegen die liberale Theologie recht kräftig herauszubringen, die Existenz des geschichtlichen Jesus überhaupt bestritten: man hat die Evangelien als mythische Erzählungen auffassen wollen, die ursprünglich nur von einem Gotte gegolten hätten und erst nachträglich in das Menschlich-Heroische herabgestimmt worden seien.

Von diesen beiden Meinungen nun hat in Wirklichkeit keine das Problem der Entstehung des Christentums restlos aufzulösen vermocht, beide aber haben auf Tatsachen hinweisen können, die unzweifelhaft richtig sind, und die daher für die betreffende Hypothese zunächst einen bestechenden Eindruck machten. Nur daß eben jede von beiden solch wichtige und unbestreitbare Tatsachen für sich anführen konnte, so daß eine Entscheidung in diesem Streit manchmal völlig unmöglich schien.

Es ist nämlich den liberalen Theologen gelungen, die Existenz des geschichtlichen Jesus und die Zuverlässigkeit einzelner Stücke der Evangelien unzweifelhaft zu erweisen; und alles, was von religionsgeschichtlicher Seite dagegen vorgebracht worden ist, kann auf den unbefangenen Leser nur den Eindruck hilflos gestammelter Verlegenheitsausflüchte machen. Bei den Bestreitern der Geschichtlichkeit des Menschen Jesus hat man niemals für die Tatsache ein Auge gehabt, daß in der christlichen Überlieferung von Jesus verschiedene Schichten übereinander gelagert

sind, daß also diese Überlieferung verschiedene Stufen durchgemacht hat, ehe sie diejenige Gestalt gewann, in der sie in den Evangelien niedergelegt worden ist. Auf den späteren Stufen der Überlieferung hat nachweislich das legendarische Interesse gewaltet: man hat umgedichtet, vertuscht oder vergrößert, was die älteste Stufe der Ueberlieferung noch unbefangen erzählt hatte. Gerade daraus aber ergibt sich, daß diese älteste Stufe selbst nicht ebenfalls der legendarischen Dichtung der Gemeinde entsprungen sein kann. Sie ist nur zu verstehen als relativ treue Erinnerung an Ereignisse, die tatsächlich geschehen sind, die aber zu dem neuen Glauben über den Heiland Jesus nicht paßten und daher durch die fortschreitende legendarische Dichtung in der Gemeinde unbewußt, aber auch manchmal bewußt verdunkelt wurden.

Andererseits aber haben die religionsgeschichtlichen Forscher ebenso unzweifelhaft nachgewiesen, daß alles, ja im strengen Wortsinne alles, was die ältesten Christen in ihrem Glauben ausgesagt oder in ihrem Kultus geübt haben, mit den entsprechenden Glaubens- oder Kultusgewohnheiten der außerchristlichen Erlösungsreligion eine starke Ähnlichkeit hatte, eine Ähnlichkeit, die in so durchschlagender Regelmäßigkeit und Allgemeinheit nicht denkbar wäre, wenn nicht eine Beeinflussung schon der ältesten Christen durch außerjüdische Religionen vorausgesetzt wird. So fordert der religionsgeschichtliche Tatbestand immer wieder dazu heraus, das Christentum mit den anderen Religionen des Orients in eine ursächliche Verbindung zu setzen: es müssen die geschichtlichen Beziehungen aufgesucht werden, die diese Ähnlichkeiten verständlich machen können. Und da nun diese Ähnlichkeiten gerade auf dem Gebiete liegen, das den eigentlichen Kern des christlichen

Glaubens ausgemacht hat, so wird man durch den religionsgeschichtlichen Tatbestand immer wieder dazu gezwungen, das Christentum als Religion im wesentlichen als eine Wirkung jener außerjüdischen Erlösungsreligionen zu fassen.

Aber damit ist, und das ist der Irrtum jener religionsgeschichtlichen Forscher, das Problem der Entstehung des Christentums noch nicht gelöst; sondern es ist nur eben präzise gestellt. Denn gerade auf dem Boden der vergleichenden Religionsgeschichte entsteht nun die Frage, warum und wieso es zu einer neuen Nuance dieser allgemeinen Erlösungsreligion überhaupt kam, und warum gerade diese Nuance eine so stürmische und begeisterte Agitation durch das ganze römische Reich unternahm, wenn sie doch im Grunde nichts anderes zu bieten hatte, als alle anderen auch. Und wenn der Christus Jesus nicht mehr war als Attis, Adonis, Isis, Asklepios oder Mithra, warum hat dann gerade die Sekte, die diesem Christus folgte, alle anderen Religionen im Konkurrenzkampf geschlagen und trotz blutiger Verfolgungen und zerrüttender Kämpfe im eigenen Innern doch schließlich den Sieg auf der ganzen Linie gewonnen? Warum ist der Christus Jesus allein aus dieser ganzen Periode lebendig geblieben, und die anderen Heilande jener Zeit sind erst in den letzten Jahrzehnten durch mühsame wissenschaftliche Arbeit aus Staub und Stein wieder aufgeweckt worden? Es ist das nicht nur ein religiöses Problem für den, der heute noch christlich glaubt und christlich fühlt; es ist auch für den die entscheidende Frage, der nur historisch an diesem Stoff interessiert ist. Für dieses Problem aber haben alle jene Religionshistoriker trotz ihrer ungeheuren Gelehrsamkeit noch nicht einmal überhaupt nur ein Auge gehabt.

Hier haben nun wieder die liberalen Theologen einzusetzen versucht und haben gesagt, die Überlegenheit des Christentums über alle anderen Konkurrenzreligionen und der aktuelle Anstoß zu seiner Entstehung sei eben in der unaussprechlich tiefen und edlen Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus gegeben und in dem unauslöschlichen Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht habe. Aber auch sie haben mit diesem Erklärungsversuch immer wieder notwendig scheitern müssen. Zunächst nämlich ist hier an das zu erinnern, was wir schon einmal im ersten Bande gesagt haben: dieser Erklärungsversuch reicht nicht aus, um alles das zu erklären, was schon die ersten Christen von Jesus gesagt und was sie in ihrem Kultus verwirklicht haben. Man braucht nur an den Satz zu erinnern, daß die Auferstehung des Christus „am dritten Tage“ oder „nach drei Tagen und drei Nächten“ geschehen sei — die Jünger haben die „Erscheinungen“ doch erst nach Wochen erlebt! —, oder an Sonntagsfeier, Taufe und Abendmahl, worüber noch näher zu sprechen sein wird. Alles das geht bis in die erste Stunde des neuen Glaubens zurück; es läßt sich aber allein aus der sittlichen Höhe des geschichtlichen Jesus durchaus nicht begreifen.

Ferner aber hätten die liberalen Theologen nachweisen müssen, daß es in der christlichen Religionsbewegung wirklich eine Zeitspanne gab, wo man diesen Jesus nur als einen gewöhnlichen Menschen von besonders hoher sittlich-religiöser Kraft betrachtet habe. Eine solche Auffassung aber ist nicht nachzuweisen, auch nicht für die aller kürzeste Zeit. Vielmehr haben die Jünger von der ersten Stunde der neuen Gemeinschaft an den gekreuzigten Jesus als gegenwärtig lebenden Herrn und Weltregierer



gefeiert. Auch das ist durch den sittlichen Eindruck seiner Person allein nicht zu erklären.

Und schließlich hat, wie wir noch deutlicher sehen werden, gerade das, was dem Auftreten des geschichtlichen Jesus die besondere Nuance verlieh, in der ersten Gemeinde der Christen kaum eine Rolle gespielt. Sein Kampf gegen Pharisäer und Priester, sein Urteil über Sabbat, Speisegebote, Waschung und Tempel, seine schneidenden Worte über Reichtum und Armut: alles das, was die sichersten Bestandteile der ältesten Erinnerung an den geschichtlichen Jesus sind, ist in der ältesten Gemeinde seiner Jünger ein toter Besitz gewesen und ist für ihre Religion am wenigsten wirksam geworden. Das allein schon genügt als Beweis, daß die besondere Individualität des geschichtlichen Jesus nicht als das einzige und nicht einmal als das stärkste Motiv dafür gelten kann, daß unter seinen Jüngern eine neue Religion und eine neue Organisation entstand. Natürlich hat auch diese Individualität für die konkrete Ausgestaltung der neuen Religion im einzelnen ihre Bedeutung gehabt; aber sie kann weder das einzige, noch auch nur das herrschende Motiv bei ihrer Entstehung gewesen sein.

So haben weder die liberalen Theologen noch jene Religionshistoriker wirklich vermocht, auf die geschichtlichen Probleme des Urchristentums eine befriedigende Antwort zu geben. Damit entsteht die Frage, ob jene Lösung, die wir im ersten Bande dieser Untersuchungen glaubten gefunden zu haben, ausreichend sei, auch auf diese Fragen die zureichende und allseitig befriedigende Antwort zu geben. Ja, die Lösung des Problems, die wir zu geben versuchten, ist erst dann wirklich gesichert, wenn wir vermögen, sowohl den aktuellen Beginn der christlichen

Religionspropaganda, als auch die Überlegenheit dieser Religion vor allen Konkurrenzreligionen aus ihrer Geburtsstunde heraus zureichend zu erklären.

Und mehr noch als das: wir haben schon in der Einleitung des ersten Bandes gesagt, daß die geschichtliche Erklärung des Christentums auch darüber Aufschluß gewähren müsse, warum gerade diese Religion für die sittlich-religiöse Erziehung des Menschengeschlechts eine so große Bereicherung war, anders gesagt: warum und wieso gerade sie, trotzdem sie auch nur aus den allgemeinen Bedingungen des geistigen Lebens der Menschheit heraus erklärt werden darf, doch unleugbar eine neue, und zwar eine höhere Stufe im religiösen Bewußtsein der Menschheit bedeutet hat. Auch diese allgemeine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der christlichen Religion muß aus dem Keime, der von ihrer Geburtsstunde her in ihr lag, zureichend erklärt werden, wenn anders jene Erklärung für die Geburtsstunde selbst gesichert sein soll.

Man braucht diese Frage nur auszusprechen, um zu erkennen, daß unsere Aufgabe mit den Untersuchungen des ersten Bandes erst zur Hälfte, und zwar erst zur kleineren Hälfte gelöst ist. Wir haben dort nachzuweisen versucht, welche verschiedenen Entwicklungslinien sich in einem Punkte kreuzen mußten, um als ihre Resultante den christlichen Glauben und die christliche Organisation entspringen zu lassen. Aber warum gerade in dieser Kreuzung etwas ganz Einzigartiges lag, was in dieser Form nur eben gerade dieses eine Mal in der Weltgeschichte Wirklichkeit wurde, und warum gerade diese Kreuzung mit Notwendigkeit zu einer höheren Stufe der Religion führen mußte, als wie diejenige war, auf der die einzelnen Linien vor dieser Kreuzung sich einzeln

bewegt hatten, das sind die Fragen, die vorläufig noch offen geblieben waren. Aber sie sind es gerade, bei denen das geschichtliche wie auch das religiöse Interesse unseres Themas eigentlich liegt. Sie sollen nun in diesem zweiten Bande der Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums behandelt werden.

Sie können aber nur dadurch beantwortet werden, daß wir untersuchen, wie aus dem in der Geburtsstunde gelegten Keim die neue Religion sich in ihrer ganzen Größe allmählich entfaltet hat. Nur aus der Entwicklung selbst, die sie tatsächlich genommen hat, wird man die Gründe ablesen können, auf denen ihr Sieg und ihre weltgeschichtliche Bedeutung beruhte. So werden wir Antworten auf unsere Fragen schrittweise dadurch gewinnen, daß wir die Geschichte des neuen Glaubens in der ersten Generation seiner Befenner erzählen.

\*       \*

Als die Geburtsstunde des neuen Glaubens haben wir jenen Moment feststellen müssen, in dem der galiläische Fischer Simon mit dem Beinamen Petrus in einer Vision beim Fischfang am See den Glauben gewann, daß sein eben gekreuzigter Meister und Freund selbst der Menschensohn sei, von dessen Kommen er mit ihnen geredet hatte, und daß er von den Toten auferweckt sei und nun in himmlischer Herrlichkeit lebe und herrsche. Damit war der Anstoß gegeben, auf den Namen des gekreuzigten und auferstandenen Christus Jesus eine Gemeinde zu sammeln.

Dieser Glaube des Petrus ist, wie wir wissen, etwas Neues gewesen. Weder er, noch die anderen Jünger, noch auch der Meister selbst hatte bei dessen Lebzeiten jemals

daran gedacht, ihn als den Christus, das heißt als den vom Himmel gekommenen Heiland-Gott, zu betrachten. Sie hatten ihn als ihren Führer, ihren Hausherrn, ihren Lehrer und ihren Propheten gesehen. Sie hatten ihn als den Mann betrachtet, der göttlicher Offenbarung gewürdigt war, und der mit göttlichen Wunderkräften die bösen Geister besiegte. Sie hatten sich von ihm hinreißen lassen, mit ihm an die unmittelbare Nähe des Weltunterganges und der neuen Weltperiode zu glauben und auf diesen Glauben mit sorglosem Gottvertrauen ihr ganzes Leben zu gründen. Es waren in den wenigen Wochen ihres gemeinsamen Lebens furchtbare Erschütterungen über sie hingegangen: vom himmelhochjauchenden Jubel bis zu der zu Tode betäubten Enttäuschung haben sie alle Stufen menschlicher Leidenschaft durchkosten müssen. Aber den Glauben, daß er selbst der himmlische Heiland sei, haben sie erst nach seinem Tode gewonnen. Und jener Simon mit dem Beinamen Petrus ist der erste gewesen, dem plötzlich in einem Augenblick mit hinreißender und überwältigender Wucht dieser neue Glaube sich ungesucht aufgedrängt hatte.

Dem Petrus und seinen Freunden mußte dieser Gedanke notwendig als eine Offenbarung erscheinen, ohne Zusammenhang und ohne Beziehung zu dem, was ihr Bewußtsein schon früher erfüllt hatte. Aber indem sie sagten, daß der Christus bereits am dritten Tage nach seinem Tode auferweckt worden sein müsse, und indem sie als Grund für ihre Datierung nur anzugeben vermochten, daß es in den Schriften so und nicht anders gelehrt werde (1. Korinther 15, 3), zeigten sie doch, daß die Form ihres Gedankens bestimmt war nicht durch den unauslöschlichen Eindruck, den die sittlich-religiöse Hoheit des ge-

schichtlichen Jesus auf sie gemacht hatte, sondern durch den außerjüdischen Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott, den sie demnach schon vorher gekannt und geglaubt haben müssen.

Daß ein galiläischer Zimmermann und mehrere galiläische Fischer diese Vorstellung kennen und glauben konnten, auch wenn sie dem offiziellen Judentum fremd war, darf nicht für unmöglich oder auch nur für unwahrscheinlich gehalten werden. Das Land Galiläa ist kein altjüdisches Gebiet. In altisraelitischer Zeit haben sich gerade hier israelitische und kananäische Kulte in einem Maße gemischt, wie nirgend sonst im ganzen Bereich des israelitisch-judäischen Staates. Dann wurden nach der Eroberung Samariens durch die Assyrer Kolonisten aus dem Euphrattal in dieses Gebiet verpflanzt, die teils ihre eigene Religion behielten, teils die Götter des Landes in ihren altangestammten Kulte verehrten. Dieser Zustand hat gedauert bis etwa um das Jahr 100 vor Christus. Da hat ein makkabäischer König von Jerusalem Galiläa erobert und die Bewohner mit Feuer und Schwert dem Geseze des Mose dienstbar gemacht. Das Judentum ist in diesem Lande beim Auftreten Jesus also nicht älter gewesen, als wie es etwa das Christentum bei den Sachsen in jener Zeit war, als der sächsische Herzog zum deutschen König gewählt wurde. Niemand bezweifelt, daß trotz allen Eifers der Kirche in dieser Zeit alt-sächsisches Heidentum in verborgenen Orten des Landes noch kräftig am Leben war, und daß manche altheidnische Vorstellung in den Gemütern der Menschen sich mit der neuen Lehre eigenartig gemischt hatte. Ebenso aber müssen wir uns das galiläische Judentum denken, das zur Zeit Jesus erst drei oder vier Generationen hindurch bestanden hatte.

Galiläa war ein unbedeutendes und kleines Land. Daher ist es begreiflich, daß außerhalb des Neuen Testaments Nachrichten und Urkunden fehlen, die uns diese Religionsmischung veranschaulichen könnten. Aber daß eine starke Mischung der Kulturen in diesem Lande tatsächlich bestand, dafür sprechen schon die Namen der Männer, die bei der Gründung der ersten Gemeinde beteiligt waren. In der Familie des Zimmermanns Jesus freilich treffen wir nur rein jüdische Namen: der Vater hatte Joseph geheißen, die Mutter hieß Mirjam, die Namen der fünf Söhne sind, hebräisch gesprochen: Josua, Jakob, Joses, Juda, Simon; die Namen der Schwestern sind nicht überliefert (Markus 6, 3). (Es sei nebenbei bemerkt, daß schon diese Namen es unmöglich machen, in dem Zimmermann Jesus einen Sprossen arischen Blutes zu sehen.) Aber schon in der Familie des Fischers Simon finden wir einen griechischen Namen: der Vater Johannes und der ältere Sohn trugen jüdische Namen; aber der jüngere Bruder des Simon hatte den griechischen Namen Andreas. Aus demselben jüdischen Dorfe, aus dem diese Familie stammte, war auch der spätere Jünger Philippus gebürtig, der schon vorher ein Freund des Simon und Andreas gewesen war; und auch er trägt einen griechischen Namen (Johannes 1, 42—44). Nehmen wir hinzu, daß wenigstens der Zöllner Lewi und die Frau des Chuza, eines Hausflaven des Fürsten Herodes, trotz ihrer jüdischen Namen allein schon durch ihren Beruf oder Stand Beziehungen zu der außerjüdischen Bevölkerung des Landes hatten (Markus 2, 14; Lukas 8, 3), so haben wir allein schon in diesem kleinen Kreise vier Merkmale dafür, daß eine Mischung verschiedener Kulturen oder besser eine Beeinflussung der jüdischen Religion durch außerjüdische



Hoffnungen und Lehren in diesem Lande in dieser Zeit durchaus wahrscheinlich ist.

Daß aber der Fischer Simon, wenn er den Mythus vom sterbenden und auferstehenden Heiland schon früher kannte, nun durch den Tod des Meisters dazu geführt werden mußte, diesen Tod eben im Sinne dieses Mythus zu deuten, dafür lassen sich noch mehrere Gründe erkennen.

Einmal mußte ja ihm und seinen Genossen der Tod des Meisters zunächst als etwas völlig Sinnloses, Grausames und Ungeheuerliches erscheinen; sie mußten für den ersten Augenblick an der göttlichen Leitung der Welt überhaupt verzweifeln und an jeder Art von Gottesvorstellung irre werden. Denn daß dieser Jesus schuldlos gerichtet wurde, das konnte gerade ihnen, die seine treuesten Vertrauten gewesen waren, nicht zweifelhaft sein. Sie wußten, daß er kein Rebellen gegen die Römer gewesen war, daß er nicht zum Aufruhr gerufen hatte; sie wußten aber auch, daß er im Ernst nicht daran gedacht hatte, mit dem Fluch über den Tempel eine Gotteslästerung zu meinen, er, der ja eben zuvor noch gesagt hatte, daß nach dem Worte Gottes der Tempel ein Bethaus zu sein habe. Sie wußten, daß das, was Jesus getötet hatte, in Wahrheit nichts anderes war, als der Neid und die Herrschsucht der Pharisäer und Priester, die durch seine Agitation und seine unerschrockene Rede ihre Autorität im Volke bedroht fühlten. Und diese Gegner sollten mit ihrer Blige nun triumphieren? Sie sollten Recht behalten und der Gerechte, das heißt im ursprünglichen Sinne der Psalmen der, der in Wahrheit das Recht auf seiner Seite gehabt hatte, sollte getötet sein? Das konnte nicht auf die Dauer die Richtung ihrer Gedanken bleiben. Sie mußten schließlich dazu gelangen,

einen Sinn, einen geheimen Plan, eine Fügung, einen Rathschluß Gottes in diesem schuldlosen Opfertode zu finden. Die Verwendung des Heilandsmythus in diesem Sinne lag um so näher, als ja Jesus selbst die Sprüche vom Menschensohn schon gebraucht und sein eigenes Schicksal mit ihnen erklärt hatte, wenn er selbst auch noch nicht im entferntesten daran gedacht hatte, sich deshalb mit dem Menschensohn selbst zu identifizieren.

Dann aber lag im Datum des Todes Jesus wirklich beinahe ein Zwang, den alten Mythus auf ihn zu beziehen. Es ist kein Zweifel, daß der geschichtliche Jesus am Morgen des Tages gekreuzigt wurde, an dessen Abend man das Passah zu essen pflegte, und daß dieser Tag in diesem Jahre gerade ein Freitag war. Der Sonntag aber, der diesem Freitag folgte, war ein Sonntag von ganz besonderer Bedeutung. Es war der Sonntag im Fest der ungesäuerten Brote, der Sonntag in der Woche des uralten Frühlingsfestes, der Sonntag, der, wie manche Spuren beweisen, schon in der altbabylonischen Religion derjenige Festtag war, an dem man den Sieg Marduks über den Winter- und Chaosdrachen Tiamat festlich beging. Wenn aus dem Marduk der Naturreligion der Heiland der Erlösungsreligion geworden ist, so muß auch nicht nur der Sonntag in jeder Woche, sondern erst recht der Sonntag in der Woche des Frühlingsfestes der heilige Tag des Erlösergottes gewesen sein.

Wer einmal diesen Mythus kannte und dazu die Feier des Sonntags neben oder gar noch vor dem jüdischen Sabbath beging, der mußte schließlich auch auf den Gedanken kommen, daß der am Passahstage geschlachtete Heiland eben an diesem Ostersonntag vom Tode wiedererstanden sei. Es waren zwar nicht drei Tage und drei

Nächte gewesen, die dann zwischen Tod und Auferstehung lagen; aber es ließ sich zur Not die alte Formel doch dahin verändern, daß die Auferstehung „am dritten Tage“ und nicht „nach drei Tagen“ erfolgt sei. Nun wissen wir, daß Petrus und seine Freunde die Formel „am dritten Tage“ selbständig von sich aus geschaffen haben, während die Überlieferung bis dahin nur von „nach drei Tagen“ geredet hatte (1. Korinther 15, 3; Markus 9, 31; Matthäus 12, 40). Diese Umbatierung ist nur zu verstehen, wenn wir annehmen, daß diese Bedeutung des Ostersonntages diesen Jüngern nicht unbekannt war, daß er schon früher für sie der Festtag des Heilandes war, und daß sie auch schon vorher gewohnt waren, den Sonntag neben dem Sabbat zu feiern. Diese Gewohnheit aber können sie wiederum nur durch außerjüdische Einflüsse bekommen haben.

So kreuzte sich gerade in diesen Galiläern derjenige Gedanke, der die schönste Blüte der außerjüdischen Erlösungsreligion gewesen ist, mit der intensivsten Spannung der Messiaserwartung, die wir aus der jüdischen Geschichte überhaupt kennen. Die Höhenpunkte der außerjüdischen und der jüdischen Religionsbewegung trafen gerade an dieser Stelle zusammen. In dieser Kreuzung liegt die eigenartige Kombination, aus der als Resultante die christliche Religion entsprang. Diese beiden Elemente sind nur an dieser einen Stelle zusammengeflossen. Es ist ganz richtig, wenn die liberalen Theologen sich darauf berufen, und schon Paulus hat es gesagt, daß das Judentum in seiner offiziellen Religion und in den meisten seiner Sekten die Lehre vom sterbenden und auferstehenden Christus niemals gekannt hat. Selbst die wenigen Stellen in der jüdischen Literatur, wo vom Menschensohn die

Rede ist, haben die Vorstellung vom Sterben und Auferstehen dieses göttlichen Wesens nicht mit übernommen. Die Menschensohnsprüche aus den Evangelien sind tatsächlich die einzige Stelle, wo wir diese Lehre im Judentum nachweisen können. Gerade sie aber haben, wie wir sahen, schon zu dem vorchristlichen Besitz derer gehört, die dann das Christentum schufen. (Markus 9, 31; Matthäus 12, 40.) Sie also und die Datierung der Auferstehung haben zunächst als urkundlicher Beweis dafür zu gelten, daß gerade diese galiläischen Männer schon in ihrer vorchristlichen Zeit unter dieser einzigartigen religionsgeschichtlichen Kreuzung gestanden haben.

\*            \*            \*

Aber das Christentum hätte trotz dieses einzigartigen Ursprungs seinen Weg als Weltreligion wohl niemals gemacht, wenn die Propaganda für den Christus Jesus nur irgendwo in einer verborgenen Ecke des Fürstentums Galiläa betrieben worden wäre. Erst dadurch, daß sie in die Hauptstadt des jüdischen Volkes verpflanzt wurde, an den Ort, um den dessen ganzes religiöses Leben sich drehte, erst dadurch ist seine große Zukunft ermöglicht worden. Erst hier nämlich, aber hier sofort, kam die neue Bewegung mit denjenigen Kreisen zusammen, ohne die sie niemals den Weg zu nehmen vermocht hätte, den sie tatsächlich genommen hat, und die sie doch von Galiläa aus niemals hätte erreichen können. Die Übersiedlung des Petrus in die Hauptstadt ist für die konkrete Entfaltung der neuen Religion eine der wesentlichsten Vorbedingungen gewesen.

Die Motive, die die Jesusjünger mit ihrem neuen Glauben nach Jerusalem wiesen, sind leicht zu erraten.

Auch Jesus selbst hatte sich ja sofort an die Stelle begeben, wo der Fürst seinen Sitz hatte, der den Johannes hatte enthaupten lassen. Es war ihm ein selbstverständlicher Gedanke, daß der himmlische Christus sich gerade da in seiner Herrlichkeit enthüllen werde, wo sein Bote vorher getötet war. So konnten auch die Jünger nur in Jerusalem selbst die Enthüllung ihres Meisters erwarten. Und nur hier, wo der Meister selbst schließlich die Entscheidung hatte herbeiführen wollen, nur hier konnten sie noch in der letzten Minute versuchen, dem jüdischen Volk die Möglichkeit zur Errettung zu geben.

Wir sind in der Lage, aus der Überlieferung selbst die Stimmung zeichnen zu können, in der die Jünger bei ihrer Rückkehr nach Jerusalem lebten. Die älteste Überlieferung über das grundlegende Erlebnis des Petrus am Galiläischen See hat berichtet, daß er dabei das Wort gehört habe: „Fürchte dich nicht, von heute ab sollst du Menschenfischer sein“. (Lukas 5, 10; Markus 1, 17.) Der Entschluß zur Predigt vom gestorbenen und auferstandenen Heiland und zur Sammlung einer Gemeinde auf seinen Namen war mit dem neuen Glauben unmittelbar von selber gegeben.

Ferner hat Lukas erzählt, Jesus habe am letzten Abend seines Lebens zu seinen Jüngern gesagt: „Ihr seid es, die ihr mit mir ausgehalten habt in meinen Versuchungen. Und ich vermache euch, gleichwie mir der Vater die Herrschaft vermacht hat, daß ihr esset und trinket an meinem Tisch in meinem Reich und daß ihr auf Thronen sitzt als Richter über die zwölf Stämme Israel.“ (Lukas 22, 28 bis 30.) Das Wort kann nicht als echtes Jesuswort gelten; denn der geschichtliche Jesus hat, wie noch Markus weiß, ausdrücklich abgelehnt, daß er das Recht habe, Plätze und

Rangordnung im Gottesreich zu verteilen. (Markus 10, 40.) Und doch spricht aus dem Spruch noch dieselbe Stimmung, in der die Jünger eben mit dem Meister selbst nach Jerusalem vorwärts gestürmt waren. Sie haben das Selbstbewußtsein, daß sie es gewesen sind, die bei ihm ausgehalten haben in seiner Flucht und in seiner Verfolgung; sie erwarten deshalb eine besondere Ehrenstelle im Gottesreich, das nun unmittelbar kommen soll. Sie denken das Gottesreich noch immer als Festmahl und als Zutischeliegen, wie es auch Jesus gedacht hatte. Und sie denken noch nicht mit leisester Ahnung daran, daß auch Heiden ins Gottesreich kommen könnten: wie bei Jesus selbst, ist auch ihr Blick noch ganz auf das eigene Volk und auf ihre nächste Umgebung gerichtet. Auch setzt der Spruch noch nicht die Zwölfzahl für die Begleiter Jesus voraus; er zeigt vielmehr, wie nachträglich gerade aus diesem Spruch die Vorstellung entstehen konnte, daß es zwölf gewesen sein müßten, die bei ihm in seinen Verfolgungen ausgeharrt haben. (Matthäus 19, 28.) So weist der ganze Inhalt des Spruches auf die Situation, die wir für die erste Sammlung der Jünger in Galiläa voraussetzen müssen.

So sind sie also nach Jerusalem gekommen, weil sie dort noch in der letzten Minute eine Gemeinde auf den Glauben an den Auferstandenen sammeln wollten, und weil sie meinten, daß das, was ihre Hoffnung nun so oft schon stürmisch entfacht hatte, jetzt endlich, aber jetzt auch wirklich, in unmittelbar bevorstehender Zukunft erscheinen werde. Die Grundlage ihrer Frömmigkeit war durch den Glauben an den Christus Jesus gegen früher noch nicht verändert. Der Kerngedanke ihres Denkens ist jetzt wie früher die unmittelbare Nähe der neuen Welt-



periode. Ja, der Glaube an die Auferstehung des Meisters ist ihnen zunächst nicht mehr als eine Bestätigung, Verstärkung und leidenschaftliche Anfeuerung dieses ihres bisherigen Glaubens gewesen.

Wie sie in Jerusalem zuerst auftraten, darüber hat Lukas in der Apostelgeschichte einen alten und guten Bericht verwertet, der ihm aus der ältesten Gemeinde selbst zugegangen sein muß. (Apostelgeschichte 3 und 4.) Seine Darstellung zeigt deutliche Spuren, daß er eine schriftliche Vorlage benutzte. Er hat den Namen des Johannes in eine Darstellung eingeschoben, die ursprünglich nur von Petrus erzählt haben kann, und er hat gerade in diesem Bericht einen Ausdruck gebraucht, der in der ganzen neutestamentlichen Literatur völlig vereinzelt ist, hier aber gleich an vier verschiedenen Stellen begegnet: Jesus wird der „Knecht Gottes“ genannt, ohne daß man weiß, ob man das merkwürdige Wort mehr als Knecht oder als Sohn zu verstehen hat. Von sich aus würde Lukas niemals auf einen solchen Ausdruck gekommen sein.

Dieser Bericht nun erzählt, daß Petrus um die neunte Stunde zum Gebet in den Tempel gegangen sei. Da habe er vor demjenigen Tempeltor, das das „Schöne Tor“ hieß, einen Lahmen sitzen sehen, der um Almosen bat; ihm habe Petrus zugerufen: „Im Namen Jesus Christus, des Nazareners, wandle umher!“ Und er habe ihn bei der Hand ergriffen und aufgerissen. Da habe der Lahme plötzlich stehen und springen und umhergehen können, und alles Volk sei durch dieses Wunder voll Staunen und Entsetzen gewesen. Petrus aber habe die Gelegenheit wahrgenommen, in einer Vorhalle des Tempels, der sogenannten Halle Salomos, eine Rede über die Auferstehung Jesus zu halten und die Massen zum Glauben und zur Taufe

zu rufen. Und der Erfolg seiner Predigt sei der gewesen, daß gegen fünftausend Männer sich augenblicklich bekehrt hätten.

Daß so oder ähnlich das erste Auftreten des Petrus in Jerusalem wirklich gewesen ist, ist nicht zu bezweifeln. Es lag ja in der Situation und in der Stimmung begründet, daß er mit irgendeinem außerordentlichen Akt und mit einer flammenden Rede beginnen mußte. Er konnte, wenn er einmal überhaupt zur Hauptstadt zurückkehrte, nicht still im Verborgenen sitzen und warten, was nun der himmlische Meister beginnen werde. So hatte sich ja auch Jesus selbst in Kapharnaum sofort in die Synagoge gestürzt. Und so hatte er in Jerusalem die Wechsler und Händler aus dem Tempel getrieben. Gerade weil der Bericht nicht mehr zu erzählen weiß als eine Suggestivheilung, wie sie damals sehr häufig gewesen sein müssen, ist er als echte und getreue Erinnerung anzusprechen; wo die Legende frei erfand, hat sie doch ganz andere Dinge von Petrus zu erzählen gewußt. (Apostelgeschichte 5, 15 bis 16; 9, 36—43.)

Daß Petrus einen Kranken zu heilen vermocht hatte, war etwas Neues und ist wohl auch für ihn selbst etwas Unerhörtes gewesen. Noch Markus hat die Erinnerung behalten, daß schon zu Jesus Lebzeiten die Jünger einmal versucht hätten, einen Kranken zu heilen, und daß es ihnen nicht gelang. (Markus 9, 14—29.) Gerade weil dieser Überlieferung andere Stellen des Markus selbst widersprechen, hat sie als echt zu gelten; ihre Aufnahme in das Evangelium und ihre Überlieferung in der ersten Gemeinde wären andernfalls nicht möglich gewesen. So aber wird durch sie die Heilung des Lahmen erst in das rechte Licht gerückt. Es war das erste Mal, daß Petrus

eine Heilung selbständig hatte vollbringen können. Die leidenschaftliche Spannung, die stürmische Glut, die sein neuer Glaube in ihm entfacht hatte, wirkten sich ähnlich aus, wie sie vorher bei Jesus gewirkt hatten. Ihm aber und seinen Freunden und, wie der Erfolg beweist, auch einer Menge von Zuschauern war die Tat ein Beweis, daß ihr Herr wirklich lebend und wirkend mit ihnen sei. Das vermeintliche Wunder hat für die Entstehung der neuen Gemeinde mehr zuwege gebracht als die beste Predigt allein es vermocht hätte.

Die Vorlage des Lukas hat weiter erzählt, daß die Tempelpolizei und die Priester den neuen Wundertäter sofort verhaftet hätten, aber sie fanden keine Schuld an ihm, die sie hätten bestrafen können. Das Bekenntnis, daß Jesus der auferstandene Christus sei, war kein strafrechtlich verfolgbares Verbrechen, ebensowenig wie es das Christusbekenntnis im Munde des Meisters selber gewesen wäre. Und daß der Jünger den Fluch des Meisters über den Tempel sich nicht zu eigen zu machen gedachte, ergab sich ja schon daraus, daß er zum Tempel gegangen war, um dort zu beten, und daß er die Vorhalle des Tempels für seine Predigt benutzte. Die Freilassung des Petrus ist ein Beweis, daß der geschichtliche Jesus, wie wir schon früher aus dem Markusbericht hatten schließen müssen, in Wahrheit nicht wegen eines Messiasbekenntnisses, sondern wegen des Fluches gegen den Tempel zum Tode verurteilt worden war. (Markus 14, 55—64.)

Auf die junge Gemeinde hat diese erste Verhaftung des Führers und sein mutiges Bekenntnis vor den Mördern des Heilands einen ungeheuren Eindruck gemacht. Sie versammelten sich in einem Hause und vereinigten sich zu gemeinsamem Gebet. Daß sie in diesem Gebet Gott

als Herrn anriefen mit einem Wort, das sonst im neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht mehr üblich war, so sehr es auch der jüdischen Gewohnheit entsprach, und daß sie Herodes und Pilatus als die eigentlichen Feinde Jesus bezeichnet haben, ist wieder ein Beweis für das Alter und für die Treue dieses Berichts. Sie baten um freien Mut gegenüber den Androhungen des Hohenrates und um die Kraft, auch weiterhin durch Nennung des Namens Jesus Wunderzeichen und Heilungen ausüben zu können: „Und während sie beteten, erhebe der Ort, wo sie versammelt waren, und sie wurden alle erfüllt mit dem Heiligen Geist; und nun redeten sie das Wort Gottes mit kühnem Mut.“

Von der Ausgießung des Heiligen Geistes über die junge Gemeinde hat Lukas bekanntlich noch eine andere Überlieferung besessen, die er wegen ihres großartigen Stils an den Anfang seiner Darstellung gesetzt hat. Sie datierte das Ereignis ungefähr auf das Pfingstfest und verband es ebenfalls mit einer großen Predigt des Petrus, auf Grund deren mehr als dreitausend Menschen sich der Gemeinde angeschlossen hätten. (Apostelgeschichte 2, 1—41.) Aber diese andere Überlieferung ist offenbar nur eine Doppelerzählung von dem, was der Bericht über die Heilung des Lahmen und das, was ihr folgte, erzählt hat; und sie ist zugleich eine legendarisch-phantaistische Ausschmückung dieses Ereignisses gewesen. Trotzdem muß auch diese Geschichte, wie manche Spuren zeigen, dem Lukas bereits in schriftlicher Formulierung vorgelegen haben, ist also jedenfalls auch aus der Urgemeinde selber gekommen. Daß es mindestens zwei in der Form abweichende, in der Sache aber ähnliche Erzählungen über ein solches Ereignis aus den ersten Stunden der neuen Gemeinde gab, ist ein

Beweis, daß eine solche Stunde gemeinsamer Erhebung und Verzüdung in ihrem Anfang wirklich erlebt worden ist.

Auch Paulus hat ein ähnliches Erlebnis in der Jerusalemer Gemeinde vorausgesetzt. Er hat es aber nicht als Ausgießung des Heiligen Geistes, sondern als Erscheinung des auferstandenen Christus bezeichnet. In seiner Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen folgt auf die Erscheinung an Petrus und an die Zwölfe eine, die von mehr als fünfhundert Jüngern auf einmal erlebt wurde, von denen die meisten zu der Zeit, wo er schrieb, noch am Leben waren; einige aber waren damals bereits gestorben. (1. Kor. 15, 5.) Daß diese Erscheinung erst in Jerusalem erlebt worden sein kann und nicht schon in Galiläa, folgt daraus, daß es in Galiläa eine solche Zahl von Christen im apostolischen Zeitalter, soviel wir wissen, überhaupt nicht gab. Ist diese Erscheinung aber von der Jerusalemer Gemeinde erlebt worden, so muß sie am Anfang der Geschichte dieser Gemeinde erlebt worden sein und nicht irgendwann in einer späteren Periode. Denn alle diese Erscheinungen des Auferstandenen sind Anfangspunkte einer Entwicklung gewesen, neue Anstöße für die Bewegung, nicht Höhepunkte einer Bewegung, die schon seit länger im Gange war. Sie galten ja als der Beweis für die Tatsache der Auferstehung. Als solche konnten sie nur betrachtet werden, wenn gerade sie es waren, die wirklich neue Menschen zum Glauben an diese Tatsache geführt haben. Also muß diese Erscheinung an die Fünfhundert in der Anfangsstunde und nicht erst in einer sein. Also ist sie mit der von Lukas erzählten „Ausgießung des Heiligen Geistes“ ursprünglich identisch gewesen.

Nun hat aber Paulus gesagt, daß diese Erscheinung des Auferstandenen von mehr als fünfhundert Jüngern

gemeinsam erlebt worden sei. Lukas aber hat erzählt, daß ungefähr fünftausend Männer der ersten Predigt des Petrus gefolgt seien. Da liegt die Vermutung nahe, daß auch die Vorlage des Lukas nur von fünfhundert gesprochen hat, und daß erst Lukas selbst daraus fünftausend gemacht hat, um das Erlebnis größer erscheinen zu lassen und es als eine Steigerung der anderen Überlieferung verwerten zu können, die von dreitausend neuen Mitgliedern gesprochen hatte. Jedenfalls dürfen wir in der Ziffer fünfhundert, die Paulus bietet, eine annähernd zuverlässige Angabe darüber erblicken, wie stark die Jerusalemer Gemeinde in der ersten Zeit tatsächlich war.

Schon diese Ziffer aber ist ein Beweis, daß der ursprünglich galiläische Bestand der neuen Gemeinde in Jerusalem sofort hinter den neugewonnenen Elementen vollständig verschwand.

\* \* \*

Der Kreis, den Petrus noch in Galiläa um seinen neuen Glauben gesammelt hatte, ist ziffernmäßig nicht genau zu bestimmen. Unter allen Umständen haben zu ihm jene Zwölfe gehört, die dann in Jerusalem zuerst die Leitung der Gemeinde hatten und die von den Jerusalemern Galiläer genannt worden sind. (1. Kor. 15, 5; Apostelgeschichte 6, 3; 2, 7.) Mit ihnen zusammen sind aber auch einige Frauen nach der Hauptstadt gezogen, die auch schon in Galiläa gesammelt worden sein müssen; so die Frau des Petrus (1. Kor. 9, 5) — von der Schwiegermutter, die Jesus vom Fieber geheilt hatte, ist nicht mehr die Rede (Markus 1, 29) — so Salome, die Mutter des Jakobus und Johannes, die ihren Mann Zebedäus offen-



bar im Stiche gelassen hat; so ferner Johanna, die Frau des Chuza, eines Hausknechten des Fürsten Herodes, deren Mann ebenfalls nicht bei der Gemeinde war; so ferner eine Susanna, von der wir nichts weiter wissen, und Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, von denen der erstere zu den Zwölfen gehört zu haben scheint; und so vor allem jene Maria von Magdala, der Jesus sieben böse Geister ausgetrieben hatte, und die später in der Legende vom leeren Grabe eine so große Rolle gespielt hat. (Markus 15, 40—41; Lukas 8, 2—3; Matthäus 27, 56.) Sie ist die einzige Person aus diesem Kreise, von der es sicher bezeugt ist, daß Jesus an ihr ein Heilungswunder vollbracht hat. Von all den anderen Geheilten oder vom Tode Erweckten, von denen die evangelische Überlieferung sogar den Namen oder die Heimat zu kennen glaubte, hat nicht einer zur christlichen Gemeinde gehört.

Wie viele aus diesem Kreise den geschichtlichen Jesus persönlich gekannt haben, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Die Erzählung des Markus, daß Jesus selbst die Zwölfe zu seinem näheren Umgang bestimmt und sie zum Predigen ausgesandt habe, ist nicht für geschichtlich zu halten. Ihr widerspricht schon die Tatsache, daß die Namen der Zwölfe in der Überlieferung nicht einheitlich und sicher festgehalten wurden, was doch unter allen Umständen hätte geschehen müssen, wenn sie wirklich die ständige Umgebung des geschichtlichen Jesus gewesen wären. Und jene Erzählung von der Aussendung der Apostel ist, wie wir sehen werden, auch noch aus anderen Gründen als ungeschichtlich zu verwerfen. Die Zwölfe werden in geschichtlich zuverlässiger Weise zum ersten Male an jener Stelle erwähnt, wo Paulus die Reihenfolge der Erscheinungen des Auferstandenen nennt. Da stehen sie hinter

Petrus und vor den Fünfhundert, das heißt, es sind diejenigen Männer, die Petrus zuerst in Galiläa gesammelt hat, und die sich dann entschlossen, ihm nach Jerusalem zu folgen. Es ist damit aber nicht gesagt, daß diese Männer sämtlich schon Augen- und Ohrenzeugen des geschichtlichen Jesus gewesen sein müssen.

Die ältere Überlieferung hat außerhalb der Apostel-listen nur fünf von diesen elf Namen — Judas Ischariot zählt ja nicht mit — behalten: Simon und seinen Bruder Andreas, Jakobus und seinen Bruder Johannes und den Zöllner Lewi, der nach dem Matthäusevangelium mit dem Apostel Matthäus identisch war. (Markus 1, 16—20; 2, 13—17; Matthäus 9, 9.) Dazu sind dann noch drei von den Frauen zu zählen, die ebenfalls sicher schon dem geschichtlichen Jesus persönlich begegnet sind. Von diesen acht Personen aber sind es wieder nur drei gewesen, die nach der ältesten Überlieferung wirklich seine vertrauten Schicksalsgenossen und die Begleiter auf seiner Flucht und bei seinem Vorstoß nach Jerusalem waren: Simon, Jakobus und Johannes. Sie allein können als wirkliche Zeugen für das, was wir vom geschichtlichen Jesus wissen, überhaupt nur in Frage kommen.

Selbst von dem ältesten Kreise der ersten galiläischen Jünger können wir also nicht mit Bestimmtheit sagen, daß auch nur die Hälfte derer, die jetzt an den Auferstandenen glaubten, dem geschichtlichen Jesus persönlich begegnet waren. Von den Fünfhundert in der Jerusalemer Gemeinde aber ist es ganz selbstverständlich, daß sie vom menschlichen Charakter des geschichtlichen Jesus überhaupt keine eigene Anschauung hatten. Mag von ihnen ein großer Teil Zeuge der Streitreden im Tempel oder gar der Hinrichtung Jesus gewesen sein, so haben sie doch

immer nur von ferne den zürnenden Redner oder den schweigenden Dulder gesehen; persönlichen Umgang und Verkehr kann Jesus mit keinem oder höchstens mit nur ganz wenig Personen von ihnen gehabt haben.

Diese Erkenntnis ist für die Beurteilung des ältesten Christentums von grundlegender Wichtigkeit. Das Motiv, das diese Menschen zur neuen Gemeinschaft zusammenführte, ist nicht der unauslöschliche Eindruck der sittlich-religiösen Hoheit des einzigartigen Menschen Jesus gewesen. Es war vielmehr der Glaube an seine Auferstehung und damit an die nun endlich unzweifelhaft sicher verbürgte Nähe der Welterlösung. Und dieser Glaube war nicht moralisch, sondern er war mythisch und ekstatisch gewachsen: durch Vision und Wunderkraft und nicht durch die sittliche Überzeugung. Diejenigen, die an den geschichtlichen Jesus eine wirkliche Erinnerung aus eigener Kenntnis besitzen konnten, haben von der ersten Stunde ab nur höchstens ein Sechstel der neuen Gemeinde gebildet und sind schon nach den ersten Wochen zu einem verschwindenden Bruchteil der ganzen Gemeinde geworden.

Man könnte sagen, daß das für den Charakter der christlichen Religion noch nichts zu bedeuten brauchte, da ja die Augenzeugen des geschichtlichen Jesus die Führer der neuen Gemeinde gewesen seien. Aber eben das ist in Wahrheit durchaus nicht der Fall gewesen. Es tauchten in der Jerusalemer Gemeinde von Anfang an andere Männer neben den Zwölfen auf, die auf die Entwicklung der Gemeinde, ihr Schicksal und ihr Denken einen mindestens ebenso starken Einfluß gewannen wie jene: so Barnabas, so Stephanus und Philippus, so jene Juden aus Cypern und Aethiopia, die die ersten gewesen sind, die das Evangelium zu den Heiden brachten, so die Propheten

Agabus, Silas und andere, die ebenfalls wiederum nicht mit Namen genannt sind. Dem gegenüber treten die Zwölfe in geradezu auffälliger Weise fast völlig zurück. Außer den drei vertrauten Jüngern des geschichtlichen Jesus wird von ihnen überhaupt kein anderer in der Überlieferung noch weiter mit Namen genannt. Und von den dreien waren Jakobus und Johannes in dieser Zeit noch ganz junge Leute, die eben noch unter der Leitung des Vaters mit dessen Tagelöhnern zusammen Fischerknechte gewesen waren. Petrus ist zwar der unbestrittene Führer der ganzen Gemeinde; aber er am allerwenigsten ist der Mann, der eine realistische Erinnerung in nüchternem Geiste festzuhalten vermocht hätte. Wie bei jenem Erlebnis am Galiläischen See, so sind ihm auch später neue Wendungen und Entschlüsse in der Form ekstatischer Vision lebendig geworden. (Apostelgesch. 10.) Und seine spätere Entwicklung beweist, daß er, später wenigstens, weit mehr der Geführte als wie der Führer war.

\*            \*            \*

Die Fünfhundert aber, die den Anfang der Jerusalemer Gemeinde gebildet haben und die ihre bedeutendsten Führer stellten, sind nicht einheimische Jerusalemer gewesen, sondern Diaspora-Juden, Juden aus der Zerstreuung, aus der ganzen übrigen Welt, die nach der Stadt des Tempels zurückgekehrt waren. Das hat jene legendarische Pfingsterzählung mit dürren Worten ausdrücklich gesagt. Das Publikum der ersten Rede des Petrus beschreibt sie mit den Worten: „Es waren aber in Jerusalem wohnhaft Juden, gottesfürchtige Männer von jeglichem Volk her, das unter dem Himmel ist.“ (Apostel-

geschichte 2, 5.) Und trotz der legendarischen Ausschmückung, in der diese Geschichte von der Ausgießung des Heiligen Geistes erzählt, dürfen wir diese Notiz doch als gute Überlieferung benutzen; denn sie stammt ja aus der Jerusalemer Gemeinde, kann also über den Bestand dieser Gemeinde an sich nichts Falsches berichten. Jener Satz über die Herkunft der ersten Jünger wird aber auch weiter durch alles bestätigt, was wir über den Personalbestand der ersten Gemeinde erfahren.

Gemessen an dem, was wir von späteren Gemeinden wissen, sind uns aus der ersten Jerusalemer Gemeinde eine beträchtliche Anzahl von Notizen über die leitenden Persönlichkeiten überliefert. Wir kennen nicht weniger als zweiundzwanzig Namen aus der ersten Gemeinde; von ihnen aber sind es nicht weniger als achtzehn, wo sich schon aus dem Namen allein ergibt, daß es sich um Diaspora-Juden und nicht um einheimische Palästinenser handelt. Da sind zunächst fünf, die neben ihrem hebräischen noch einen römischen oder griechischen Namen führen: Josef, der Sohn des Sabbas, mit dem Beinamen Justus; Johannes, der Sohn der Maria, mit dem Beinamen Markus; Silas, der von Paulus regelmäßig Silvanus genannt wird, und schließlich Andronikus und Junias, die Verwandte des Paulus gewesen sind, also doch wie dieser einen jüdischen Namen gehabt haben müssen, und von denen Paulus ausdrücklich sagt, daß sie schon vor ihm Christen geworden seien, die deshalb also auch als Mitglieder der ersten Gemeinde zu gelten haben. Zu diesen fünf kommt ferner noch ein Bruder des zuerst genannten Mannes hinzu: Judas, der Sohn des Sabbas, von dem zwar ein anderer Name nicht überliefert ist, der aber um seines Bruders willen mit in diese Reihe gestellt werden muß. (Apostel=

geschichte 1, 23; 12, 12; 15, 22; 15, 40; 1. Thessalonicher 1, 1 und öfter; Römer 16, 7.) Ferner finden sich ebenfalls fünf Personen, bei denen ein Doppelname zwar nicht überliefert ist, die aber ausdrücklich mit ihrer Heimat aufgeführt werden: Josef Barnabas aus Cypern, Mnason aus Cypern und Simon von Kyrene, dessen Söhne die griechisch-römischen Namen Alexander und Rufus trugen. In dieselbe Gruppe sind dann noch diejenigen Männer aus Kyrene und Cypern zu zählen, die nicht mit Namen genannt werden, die aber ebenfalls zu den bedeutendsten Führern der Gemeinde gehört haben müssen. Und schließlich gehören hierher die Namen der sieben Diakonen oder Armenpfleger, an deren Spitze Stephanus und Philippus standen und die alle sieben rein griechische Namen trugen. (Apostelgeschichte 4, 36; 6, 5; 11, 20; 21, 16; Markus 15, 21.) Es bleiben somit von zweiundzwanzig überhaupt nur vier Personen übrig, von denen wir über ihre Herkunft nichts aussagen können, weil außer ihrem hebräischen Namen nichts von ihnen überliefert ist: Matthias, Agabus, Ananias und Sapphira. (Apostelgeschichte 1, 23; 5, 1; 11, 28.)

Dem, was diese Statistik der Namen ergibt, darf nicht entgegengehalten werden, daß in der Geschichte von der Einsetzung der Armenpfleger von dem Gegensatz der Hellenisten und der Hebräer in der Jerusalemer Gemeinde geredet wird (Apostelgeschichte 6, 1); denn auch diese Hebräer brauchen nicht palästinensische Juden gewesen zu sein. Auch Paulus, der doch aus Tarsus in Kilikien stammte, hat sich mehrfach mit Stolz einen Hebräer genannt. Der Unterschied ist vielmehr nur der, daß diese hebräischen Juden aus der Diaspora das Aramäische als ihre Muttersprache gebrauchten und deshalb auch ara-



mäische Namen führten, während die Hellenisten Griechisch sprachen und lediglich griechische Namen hatten. Für einen irgendwie erheblichen Bestandteil alteingesessener Palästinenser in der ersten Gemeinde ist daher aus dem Wort Hebräer nichts zu beweisen.

Daß es in damaliger Zeit in Jerusalem eine starke Diaspora-Judenschaft gab, wird auch dadurch bewiesen, daß die einzelnen Landsmannschaften dieser Diaspora-Juden ihre eigenen Synagogen in Jerusalem hatten. In der Erzählung von der Katastrophe des Stephanus wird berichtet, daß er mit Männern aus verschiedenen solcher Synagogen gestritten habe; und da werden genannt: die Synagoge der sogenannten Libertiner, die der Ährenäer, die der Alexandriner, die der Kilikier und die der Asiaten. (Apostelgeschichte 6, 9.) Die Libertiner pflegt man meist als Freigelassene römischer Herkunft zu deuten; die anderen Namen bezeichnen einfach die Provinzen des römischen Reiches, aus denen die in diesen Synagogen versammelten Juden stammten. Es ist aber nicht gesagt, daß es nicht noch viel mehr solcher Diaspora-Synagogen in Jerusalem gab. Diese sind nur eben diejenigen gewesen, die mit Stephanus disputierten.

Daß die Predigt des Petrus zunächst und zumeist bei diesen Diaspora-Juden Eingang fand, hat in der besonderen Stellung gerade dieser Juden seine Ursache gehabt. Die alteingesessene Jerusalemer Bevölkerung hatte noch eben zuvor den geschichtlichen Jesus mit seinem Auftreten abgelehnt und hatte, wie alle Berichte beweisen, seine Kreuzigung als einen lobenswerten und berechtigten Akt der Justiz betrachtet. Für sie lag nicht der geringste Anlaß vor, jetzt, wenige Wochen später, ihre Haltung zu diesem Jesus und zu seinen galiläischen Jüngern zu ändern.

Noch im Johannesevangelium ist die Vorstellung vertreten, daß die Juden auch deshalb den Christus Jesus glaubten ablehnen zu müssen, weil er aus dem verachteten Galiläa kam. (Johannes 7, 41—44.) Wir dürfen annehmen, daß dieses Motiv schon jetzt bei den einheimischen Jerusalememern sehr kräftig gewirkt hat.

Aber für die Diaspora-Juden brauchte dieses Gefühl kein Hindernis für ihren Glauben an den Christus Jesus zu sein. Sie kamen ja selbst aus fernen Ländern und wurden von den Jerusalememern wohl selbst nicht für voll gehalten. Sie waren draußen in der Welt viel mehr mit außerjüdischen Vorstellungen in Berührung gekommen, so daß der sterbende und auferstehende Heiland ihnen nicht diejenige Schwierigkeit zu machen brauchte, die er den einheimischen Jerusalememern tatsächlich gemacht hat. Und wenn die Predigt Jesus in der Drohung gegipfelt hatte, daß Gott das jüdische Volk und seine Führer verworfen habe, und daß er statt ihrer die armen Landstreicher von den Hecken und Zäunen und Gassen zu seinem Festmahl berufen habe, so konnten diese Diaspora-Juden sehr leicht auf den Gedanken kommen, daß damit gerade sie gemeint worden seien. Die Verwerfung des jüdischen Volkes und seiner Führer brauchten sie jedenfalls nicht mit auf sich selbst zu beziehen.

Und sie hatten noch einen besonderen Grund, den Christus Jesus gerade als ihren Heiland anzuerkennen. Denn diese Diaspora-Juden, die in Jerusalem wohnten, sind unter allen Umständen arme Leute gewesen. Die reichen Leute aus der Diaspora, die Bankiers und Großhändler aus Rom, Alexandria und ähnlichen Orten, hatten nicht den geringsten Grund, ihren Wohnsitz nach Jerusalem

zu verlegen. Sie wurzelten mit ihrer ganzen Existenz in ihrer außerjüdischen Heimat. Wenn sie die Wallfahrt zum Tempel machten, die wohl jeder Diaspora-Jude einmal in seinem Leben zu machen verpflichtet war, so hatten sie nicht nur die Mittel, sondern sie hatten auch alle Ursache, nach Vollenbung der Wallfahrt in ihre alte Heimat wieder zurückzukehren. Die Juden, die in Jerusalem blieben, können nur solche gewesen sein, die draußen in ihrer alten Heimat nichts zu verlieren hatten, und die das Geld zur Rückreise nicht aufbringen konnten. Schon aus dieser allgemeinen Erwägung ergibt sich, daß wir es bei diesen Diaspora-Juden vornehmlich mit Tagelöhnern, Hausierern, Handwerksgefelln und ähnlichen Elementen zu tun haben.

Von einzelnen Mitgliedern der neuen Gemeinde erfahren wir, daß sie ein Grundstück besaßen haben. Damit braucht nicht gesagt zu sein, daß sie zu den besitzenden Klassen gehörten. Auch Petrus hatte ein Haus und einen Acker und war für seinen Unterhalt doch auf den Ertrag seiner Fischerei angewiesen (Markus 1, 29; 10, 29); und von Barnabas, der seinen Acker zugunsten der Gemeindefasse verkauft hatte, erfahren wir später, daß er auf seinen Missionsreisen sich ebenso wie Paulus durch ein Handwerk ernährte. (Apostelgeschichte 4, 37; 1. Kor. 9, 6.) Ein durchschlagender Beweis für den proletarischen Charakter dieser Gemeinde ist aber darin zu erblicken, daß die Männer nicht in der Lage waren, ihren Frauen für die Wittwenzeit ein Auskommen zu sichern. Daß die Witwen von Anfang an aus der Gemeindefasse ernährt werden mußten, ist nur daraus zu erklären, daß das Einkommen der Familie nur aus dem laufenden Tagelohn der von der Hand in den Mund lebenden Männer stammte. Und darüber hinaus hören

wir von der Armut gerade in der Jerusalemer Gemeinde in den nächsten Jahrzehnten so oft, daß über den proletarischen Charakter dieser Gemeinde kein Zweifel bestehen kann. So wird es eben aus dieser sozialen Lage der Diaspora-Juden verständlich, daß sie, anders als die eingewohnten wohlhabenden Jerusalemer, der neuen Predigt mit leidenschaftlicher Begeisterung entgegenkamen.

Damit erst hat die neue Gemeinde den sozialen Boden gefunden, den schon Jesus für seine Predigt gesucht hatte, den er aber in Galiläa nicht fand. Die galiläische Bevölkerung hat im wesentlichen aus Kleinstädtern und Bauern bestanden. Großstädte im eigentlichen Sinne des Wortes gab es hier nicht; und es gab deshalb auch kein für den Verkauf arbeitendes großes Gewerbe, das Tagelöhner, Handwerksgefelln oder Sklaven in größerer Anzahl hätte beschäftigen können. Die Sklaven, von denen in den Gleichnissen der Evangelien so häufig die Rede ist, sind immer nur die Hausflaven im Haushalt des reichen Mannes oder des Fürsten. Der Zimmermann und der Fischer waren kleinbürgerliche Existenzen, die zwar auch nur von dem täglichen Ertrag ihrer Arbeit lebten, aber doch nicht als unselbständige Lohnarbeiter mit anderen zusammen gearbeitet haben. Der Mann, der seinen Samen sät, der Bauer, der einen Schatz im Acker findet, der Hausierer, der in den Palästen der Reichen kostbare Edelsteine kauft und verkauft, die Frau, die aus Mehl und Sauerteig ihren Kuchen backt, die Hausflaven, die ihrem Herrn Rechnung ablegen müssen, das und ähnliches mehr sind die Bilder der sozialen Umgebung, in der in Galiläa der neue Glaube entstanden war. Wir haben schon aus dem Schicksal des geschichtlichen Jesus selber gesehen, wie wenig es ihm gelang, mit seiner scharf prole-

tarischen Predigt in Galiläa größere Massen in Bewegung zu setzen.

So wäre auf galiläischem Boden die neue Gemeinde wohl niemals das geworden, was sie in Jerusalem tatsächlich geworden ist. Die Rückkehr des Petrus war seinem Bewußtsein nach nur aus religiösen Motiven erfolgt: ihn trieb die Illusion, der auferstandene Heiland werde gerade in der Hauptstadt als Heiland und göttlicher Welt-richter erscheinen. Aber unbewußt hat er damit der neuen Gemeinde erst diejenige Grundlage gegeben, der ihr Glaube und ihre Predigt am besten entsprach, und die für die Ausbreitung der neuen Religion die beste Gewähr in sich trug. Die jüdische Diaspora ist damals in der ganzen Welt eine rein großstädtische Erscheinung gewesen. Die Diaspora-Juden sind diejenigen Bestandteile des Volkes, die sich vom Lande und vom Acker gelöst hatten. Sie verdienten im Gewerbe oder Handel ihren täglichen Lohn; sie hatten ein gutes Stück Welt mit eigenen Augen gesehen; jeder von ihnen hatte mindestens einmal im Leben eine große Seereise gemacht. Sie lebten, wie wir später in mehreren Beispielen noch deutlicher sehen werden, in einer beständigen Fluktuation. So entstammten sie einem Milieu, das ziemlich gleichartig in allen Großstädten des griechisch-römischen Weltreiches vertreten war. Bei ihnen also und bei ihnen allein hat die neue Religion den Boden gefunden, der ihre rasche Verbreitung in alle großen Städte der Welt erklärt.

Wir wissen von dem sozialen Milieu der Konkurrenzreligionen des Christentums viel zu wenig, um entscheiden zu können, wie viel oder wie wenig sein Sieg über jene auch dadurch gefördert wurde, daß es in Jerusalem zu einer Religion der fluktuierenden proletarischen Groß-

stadtbevölkerung ward. Wir dürfen daher einen Vergleich in dieser Richtung nicht wagen. Wir können nur positiv sagen, daß für die konkrete Entfaltung der christlichen Religionsbewegung eine wesentliche Vorbedingung gerade damit geschaffen wurde, daß Petrus von Galiläa nach Jerusalem zog und damit die neue Religion aus kleinstädtisch-dörflichen Kreisen in großstädtische Proletariatskreise versetzte.

\* \* \*

Dem sozialen Charakter der neuen Gemeinde entsprach die Einrichtung des Gemeinschaftslebens, die man gleich in den ersten Tagen der neuen Gemeinschaft traf. Die Quelle des Lukas, der wir die besten Nachrichten über die Entstehung der neuen Gemeinde verdankten, hat darüber mit begeisterten Worten erzählt: „Die Menge derer aber, die gläubig geworden waren, war ein Herz und eine Seele, und auch nicht einer sagte von dem, was ihm gehörte, daß es sein Eigentum sei; sondern es war ihnen alles gemeinsam. . . . Denn es war auch nicht ein Armer unter ihnen. Soviel nämlich Besitzer von Grundstücken oder Häusern waren, die verkauften sie und brachten den Ertrag für das Verkaufte und legten es zu den Füßen der Apostel; verteilt aber wurde jedem, nachdem er Bedürfnis hatte.“ (Apostelgeschichte 4, 32—35.) Ungefähr mit denselben Worten hat auch der Parallelbericht geschlossen, den Lukas über die Ausgießung des Heiligen Geistes besaß, und den er an die Spitze seiner Erzählung gestellt hatte: „Und alle, die gläubig geworden waren, waren einheitlich zusammen und hatten alles gemeinsam; und ihre Besitztümer und ihre Vermögen verkauften sie



und verteilten es an alle, je nachdem einer Bedürfnis hatte.“ (Apostelgeschichte 2, 44—45.)

Man sieht, wie die Schilderung in beiden Berichten mit ungefähr denselben Worten gegeben wird. Es müssen geläufige Formeln gewesen sein, die man in der späteren Zeit immer wieder gebraucht hat, um den glänzenden Anfang in der Jerusalemer Gemeinde zu schildern. Man wollte ein leuchtendes Bild der Liebe und der Brüderlichkeit aus der ersten Zeit entwerfen und hat sich daher gewöhnt, in ziemlich feststehenden Formeln von den Einrichtungen dieser Zeit zu sprechen.

Schon diese begeisterte Schilderung aber läßt erkennen, daß es sich hierbei um Armenpflege und nicht um Gütergemeinschaft gehandelt hat. Der erste Bericht hat ausdrücklich gesagt, daß jeder von seinem Eigentum nur nicht gesagt habe, daß es sein eigen sei; es war eine sittliche Schätzung und nicht eine wirtschaftliche Gemeinschaft. Und beide Berichte setzen voraus, daß es einen Unterschied der Bedürftigkeit in der Gemeinde gab: viele werden die Unterstützung niemals gebraucht haben; andere hatten sie nötig, und jeder erhielt soviel, wie er nötig hatte. Es ist auch nicht richtig, den Ausdruck des Lukas, daß die Gläubigen „in der Gemeinschaft“ blieben, als Beweis für die Gütergemeinschaft zu fassen. Es soll nichts anderes mit diesem Wort gesagt sein, als was später Paulus gemeint hat, wenn er sagte, daß Jakobus und die anderen ihm die Hand der Gemeinschaft gegeben hätten. (Galater 2, 9.) Es soll heißen, daß die neue Gemeinde fest untereinander zusammenhielt und sich allen Außenstehenden gegenüber als Einheit empfand. Von einem gemeinsamen Leben in wirtschaftlicher Beziehung, von einem

Kommunismus des Haushalts im „Volkshaus“ ist auch nicht mit einer Silbe die Rede.

Aber auch, wenn man jene begeisterte Schilderung nur als Mitteilung über die Einrichtung der Armenpflege in der Gemeinde versteht, muß man immer noch sagen, daß sie das Bild leuchtender dargestellt hat als es in Wirklichkeit war. Tatsächlich haben die späteren Berichte an mehreren Stellen die glänzenden Worte der allgemeinen Schilderung korrigiert. Es kann schon nicht richtig sein, daß alle, die überhaupt einen Acker oder ein Haus besaßen, dieses zugunsten der Gemeindefasse verkauft haben. Denn einmal wird ein solcher Verkauf von Barnabas besonders erwähnt, in der Meinung, daß es etwas ganz Außergewöhnliches sei, was dieser Mann für die Gemeinde getan habe. Dann heißt es in der Geschichte von Ananias und Sapphira ausdrücklich, daß es ihr Recht gewesen wäre, den Ertrag für den verkauften Acker für sich zu behalten. Und schließlich finden wir später an mehreren Stellen die Häuser von Gemeindegliedern erwähnt; es können also nicht alle im ersten Augenblick ihre Häuser verkauft haben. (Apostelgeschichte 4, 36—37; 5, 4; 8, 3; 12, 12; 21, 16; 21, 18.)

Aber auch der Zug ist übertrieben, daß es in der Gemeinde keine Armen gegeben habe. Es ist vielmehr später ausdrücklich davon die Rede, daß es Arme in der Jerusalemer Gemeinde gab; und es ist eine besondere Aufgabe der anderen Gemeinden, die Armen in der Jerusalemer Gemeinde zu unterstützen. (Apostelgeschichte 11, 29; Galater 2, 10; 1. Kor. 16, 1—3; 2. Kor. 8 und 9; Röm. 15, 25—32.) Und schließlich ist auch jener Satz zu korrigieren, daß die Gemeinde nur immer ein Herz und eine Seele gewesen sei. Gerade über die Witwenversorgung

ist es vielmehr am ersten zu Eifersucht und Streit in der Gemeinde gekommen. (Apostelgeschichte 6, 1.)

So ist als tatsächlicher Hintergrund jener leuchtenden Schilderung wohl nur zu betrachten, daß es eine Stunde am Anfang der neuen Gemeinde gegeben hat, wo einige mit begeisterter Hingebung auf ihren Besitz verzichtet und ihn zu einer gemeinsamen Kasse zusammengelegt haben, aus der die Armen und die Wittwen der Gemeinde unterstützt werden konnten. Zu ihnen hat in erster Linie Barnabas gehört; aber jene glänzende Schilderung wäre doch nicht möglich gewesen, wenn er der einzige gewesen wäre. Nur ist es eben nicht die ganze Gemeinde gewesen, die so gehandelt hat. Aus dieser gemeinsamen Kasse wurde unterstützt, wer es besonders nötig hatte: die Wittwen, die Kranken und die, die keinen Unterhalt hatten. Die übrigen haben offenbar nach wie vor mit ihrer Hände Arbeit ihre Nahrung erworben. Darüber ist in den Quellen nichts weiter gesagt. Das galt als selbstverständlich, stand aber durchaus nicht irgendwie im Mittelpunkt des Interesses. Das Interesse konzentrierte sich ganz auf die große Hoffnung, in der sie zusammengetreten waren; über die wirtschaftliche Tätigkeit ihrer einzelnen Mitglieder ist daher aus den Quellen schlechterdings nichts zu ersehen.

Auch in dieser Beschränkung ist die Stiftung einer gemeinsamen Kasse zur Unterstützung der Armen etwas Großes gewesen. Es waren ja wildfremde Menschen, die in der neuen Gemeinde zusammenkamen, Angehörige der verschiedensten Synagogen, Menschen aus den verschiedensten Ländern, die zum Teil nicht einmal dieselbe Sprache gesprochen haben. Die Möglichkeit des Mißbrauchs dieser gemeinsamen Kasse mußte vom ersten Augenblick an ge-

geben sein. Aber die Begeisterung der neuen Gründung hat danach nicht gefragt. Man fühlte sich als eine Einheit. Man war im Glauben und in der Hoffnung verbunden, und man wußte, welches Gewicht der geschichtliche Jesus gerade auf Bruderliebe und Freundlichkeit gegen die Armen gelegt hatte. So erhielt die neue Gemeinschaft durch diese gemeinsame Kasse von vornherein ihren sittlichen Inhalt und ihr festes Band.

In diesem Sinne proletarischer Solidarität wurde überhaupt die Leitung der neuen Gemeinde geregelt. Es gibt bei Markus einen Jesuspruch, der von der Leitung der Gemeinde handelt. Er kann nicht auf den geschichtlichen Jesus selber zurückgehen, weil dieser ja noch keine Gemeinde gestiftet hat. Aber er wurde entworfen im Anschluß an das, was der geschichtliche Jesus selbst über die Rangordnung im Reiche Gottes gesagt hat. Und er muß seiner Natur nach bereits in den ersten Tagen der Gemeinde entstanden sein; denn nur in diesen ersten Tagen war die Frage akut, ob die Gemeinde sich nach Art weltlicher Organisationen oder theologischer Schulen einen einzelnen Mann als Herrn und Meister an die Spitze stellen sollte.

Das aber ist es, was dieser Spruch für die neue Gemeinde verwirft: „Ihr wißt, daß die, die als Herrscher der Völker gelten, sie unterdrücken, und ihre Großen brauchen ihre Macht gegen sie. Nicht so aber soll es bei euch sein; sondern wer unter euch groß werden will, der sei euer Diener. Und wer von euch der Erste sein will, der sei euer Sklave. Denn auch der Menschensohn kam nicht, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld an Stelle vieler zu geben.“ (Markus 10, 41—45.)

So wurde die neue Gemeinde derart organisiert, daß man nicht einem einzelnen Menschen, etwa dem Petrus, die Führung gab. Die Leitung übernahmen vielmehr zwölf Männer gemeinsam, die bereits zu dem galiläischen Bestand der Gemeinde gehört hatten und die von nun an ein festes Kollegium gebildet haben. Die Verschiedenheit der Namen, die diese Zwölfe in den Evangelien tragen, ist wohl ein Zeichen dafür, daß die Zusammensetzung dieses Kollegiums in den nächsten Jahren mehrfach geschwankt hat. Und wenn Lukas von einer Zuwahl erzählt hat, die man zu diesem Kollegium einmal hat vornehmen müssen, so hat ihm wohl auch da eine gute und alte Überlieferung zu Gebote gestanden, die er nur an falscher Stelle verwertet hat. (Apostelgeschichte 1, 15—26.) Die Aufgabe dieser Zwölfe ist es zunächst gewesen, die Armenpflege zu versehen, insonderheit den Witwen täglich die Speisen zuzutragen. Darüber hinaus sind sie in den gemeinsamen Gottesdiensten der neuen Gemeinde die Ordner und auch zum Teil die Redner gewesen.

Auch als es dann zu Streit und Eifersucht in der Gemeinde kam, hat man auf Antrag der Zwölfe eine friedliche und lokale Regelung des Streitpunktes gefunden. Der hellenistische Bestandteil in der Gemeinde glaubte Anlaß zu haben, sich darüber zu beschweren, daß ihre Witwen gegenüber denen der Hebräer nicht genügend versorgt würden. Da haben die Zwölfe selber beantragt, daß für die Zukunft die Armenpfleger oder Diakonen ganz aus dem Kreise der Hellenisten genommen werden sollten; so brauchten diese keinen Anlaß mehr zu haben, sich über Zurücksetzung zu beschweren. Daß auch der hebräische Teil der Gemeinde mit dieser Regelung sich zufrieden gab, ist einerseits ein Zeichen dafür, wie stark der hellenistische Bestandteil

war, andererseits aber auch dafür, wie loyal und verträglich das Gros der Gemeinde einen solchen Zwiespalt zu regeln mußte. Und wieder hat man sich nicht gescheut, gerade die führenden Männer und die besten Redner mit der Aufgabe zu betrauen, den Witwen täglich ihre Speise in das Haus zu tragen. (Apostelgeschichte 6, 1—6.)

In dieser Armenpflege und in dieser genossenschaftlich loyalen Art, wie man die Leitung der Geschäfte erledigt hat, zeigt sich am besten der proletarische Charakter der ersten Gemeinde. Es ist nicht so, daß diese proletarische Organisation die Ursache der ganzen Religionsbewegung gewesen wäre. Die Ursache war und blieb der Mythus von der Erlösung, der ihr ganzes Hoffen und Sehnen beherrschte, und der der Lebensweise dieser Proletarier ja ganz besonders entsprach. Aber gerade weil sie die große Erlösung in himmlischer Herrlichkeit schon ohne ihr Zutun in nächster Zukunft erwartet haben, gerade darum lag es ihrem Denken ganz fern, durch wirtschaftliche Organisationen sich diese Erlösung selber zu schaffen. Die wirtschaftliche Organisation, die sie schufen, ist nur eine Folge, nicht aber die Ursache ihrer Bewegung gewesen. Aber sie war eine Folge der Tatsache, daß eben die proletarische Klasse durch diesen Mythus am stärksten bewegt worden war.

Und außerdem war sie ein Zeichen, wie schnell auf Grund der gemeinsamen Hoffnung die neue Gemeinschaft zu einem Ganzen zusammenwuchs. Die Worte, die der geschichtliche Jesus über Armut und Reichtum gesprochen hat, wurden nicht zur Grundlage der ersten Gemeinde, insbesondere nicht zur Grundlage der religiösen Hoffnung gemacht. Aber sie haben bei besonders leidenschaftlichen und hingebenden Menschen doch sofort dahin gewirkt, daß sie



ihr Eigentum hingaben, um den armen Brüdern desselben Glaubens auch wirtschaftlich in ihrer Not zu helfen. Und es war eine stille Saat für die Zukunft, die man dadurch geschaffen hatte. Noch hatte diese Armen- und Krankenpflege für die Religion der Menschen, die sie schufen, keine besondere Bedeutung. Denn diese Religion ging noch ganz auf die Zukunft und auf die überweltliche Erlösung hinaus. Wenn aber diese Hoffnung einmal zurücktrat, wenn im Wandel der Zeiten die Gegenwart mit ihren Ansprüchen und Aufgaben stärker hervortrat, so mußte die Armen- und Krankenpflege, die man geschaffen hatte, ein wesentliches Stück auch im Bewußtsein der neuen Gemeinschaft werden. Man weiß aus den Schriften des zweiten Jahrhunderts, wie stark gerade diese stille Propaganda der Bruderliebe und der gegenseitigen Hilfe für die Ausbreitung der neuen Gemeinde gewirkt hat.

---

## Zweites Kapitel

# Kultus und Glaube

Die Mitglieder der neuen Gemeinde sind aus den verschiedensten Kreisen gekommen. Einige waren Galiläer, die erst der neue Glaube selbst nach Jerusalem gezogen hatte; die anderen hatten vorher teils zu der, teils zu jener Synagoge der Diaspora-Juden gehört. Manche von ihnen sprachen Griechisch als Muttersprache und manche Aramäisch. Aber sie alle haben sich sofort aus ihren

früheren Verbindungen losgelöst und sind auf der Grundlage ihres gemeinsamen Glaubens auch zu einer eigenen Gemeinschaft zusammengetreten. Von einem offiziellen Ausschlußverfahren der verschiedenen Synagogenverbände gegen die Mitglieder der neuen Gemeinde zeigt sich nicht eine Spur. Vielmehr wird von Stephanus ausdrücklich berichtet, und ebenso später von Paulus, daß er noch weiter mit den Angehörigen der anderen Synagogen disputiert habe. Aber solche Disputationen können doch nur gelegentliche Besuche im alten Kreise gewesen sein: sie hatten ja nur den Zweck, Propaganda für den neuen Glauben zu machen. Für das Leben der Gläubigen selbst bedeutete die alte Gemeinschaft nichts mehr; sie wuchsen sofort mit den Anhängern desselben Glaubens trotz verschiedener Heimat und zum Teil verschiedener Sprache zu einer einheitlichen Gemeinde zusammen.

Der Grund für diese Trennung von den alten Organisationen ist schon aus den Namen zu schließen, mit denen die neue Gemeinschaft sich gleich anfangs genannt hat. In den beiden Berichten aus der ersten Zeit, die Lukas verwendet hat, heißen sie „die, die gläubig geworden sind“, oder „die, die gerettet werden“, das heißt, die an der kommenden Erlösung teilhaben werden. Der Ruf zum Eintritt in die neue Gemeinde wird in die Worte zusammengefaßt: „Laßt euch retten aus dieser verdorbenen Generation“. Der Anschluß an den Christus, der Glaube an ihn und die Vollziehung der Taufe gelten als Vorbedingung für die Möglichkeit dieser Errettung. Sie müssen erfüllt sein, wenn man an der Erlösung in der kommenden Weltperiode teilhaben will. Die anderen, die diese Bedingungen nicht erfüllen, gelten als die verdorbene Generation, als die Verdammten, die an den Freuden

des Gottesreiches nicht teilhaben werden. Wie hätte man sich da mit ihnen noch im selben Gottesdienste vereinigen können! (Apostelgeschichte 2, 44; 4, 32; 5, 14; 2, 40; 2, 47; 2, 38; 3, 19.)

Dieses Gefühl der Abgesondertheit von den anderen liegt auch den anderen Namen zugrunde, die sich zwar in den Berichten des Lukas aus den ersten Jahren zufällig nicht finden, die aber doch schon zur Zeit des Stephanus auftauchen. Entweder heißen die Angehörigen der neuen Gemeinschaft da einfach die Jünger, die Schüler, wie sich schon die Anhänger des geschichtlichen Jesus zu dessen Lebzeiten genannt hatten; oder sie heißen die „Gemeinde“: Ecclesia, die Kirche. Von den Gegnern werden sie später die „Sekte der Nazarener“ genannt. Auch dieser Name muß schon in die ersten Jahre zurückreichen; denn gerade in dieser Zeit war der Anruf: „Im Namen Jesus, des Nazareners“ gebräuchlich, der später verschwand. (Apostelgeschichte 6, 2; 6, 7; 9, 1 und ff.; 8, 1; 9, 31 und ff.; Galater 1, 13; 1, 22; Apostelgeschichte 24, 5; 3, 6; 4, 10; 2, 22.)

Indem die neue Gemeinschaft sich die „Gemeinde Gottes“ oder „die Gemeinde des Christus“ nannte, wandte sie auf sich jenen Ausdruck an, der im Alten Testament für das ganze jüdische Volk gebraucht worden war. Jene Priesterschrift, die den Hauptbestandteil der Fünf Bücher Moses bildet, und die in der Mitte des fünften Jahrhunderts in der jüdischen Gemeinde Babylons geschrieben wurde, hat diesen Ausdruck geschaffen, um damit zu sagen, daß das jüdische Volk, wenn es den rechten, den Jahwe wohlgefälligen Kultus in seinem Tempel vollziehen lasse, das heilige Volk Jahwes sei, das ausgesondert aus der übrigen Menschheit allein den wahren Gott erkenne und

verehre, und das deshalb allein die Hoffnung haben dürfe, an der großen Erlösung teilzuhaben. Indem die neue Gemeinschaft der Jesusgläubigen dieses altheilige Wort nun ausschließlich auf sich bezog, hat sie am stärksten zum Ausdruck gebracht, daß sie sich allein als den echten Kern des Volkes und als den Erben der großen Hoffnung der Väter fühlte. Nur, wer zu der „Gemeinde Gottes“ gehört, kann hoffen, an der kommenden Erlösung teilzuhaben. Außerhalb dieser Gemeinde gibt es nichts als Verwerfung. Die starre Ausschließlichkeit des Kirchenbegriffes der katholischen Kirche ist schon hier im Keime vorhanden. Nur daß eben das Heil noch ganz als die zukünftige Erlösung in der neuen Weltperiode verstanden wurde.

Es ist selbstverständlich, daß der neue Glaube und die himmelhochjauchzende Hoffnung von Anfang an dazu drängten, in gemeinsamen Feierstunden sich zu entladen und gerade durch die gemeinsame Feier sich immer wieder von neuem anzufeuern und zu vertiefen. Trennte man sich von den alten Religionsgenossen, weil sie die Hoffnung auf die Erlösung nicht hatten, so mußte man notwendig mit den neuen Genossen derselben Hoffnung zu täglichen oder wöchentlichen Gottesdiensten zusammentreten. Nur wissen wir über die Gestaltung dieser ältesten christlichen Gottesdienste sehr wenig. Daß das gemeinsame Gebet und die anfeuernde Predigt in ihnen die Hauptrolle spielten, ist überliefert und wäre auch ohne das als selbstverständlich vorauszusetzen. Mehr aber ist über diese Versammlungen kaum zu sagen. (Apostelgeschichte 2, 42; 4, 23; 11, 27.)

Lukas hat berichtet, daß die Zwölfe oder vielmehr, wie er sagt, die Apostel in diesen Gottesdiensten die einzigen Wortführer gewesen seien. Von den anderen heißt

es: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre.“ (2, 42.) Es ist nicht zu bezweifeln, daß diese Männer, die äußerlich die Leitung der Gemeinde besaßen, auch in den Gottesdiensten den Vorsitz geführt haben. Und wo es sich um Worte oder Anekdoten aus dem Leben des geschichtlichen Jesus gehandelt hat, konnte ja niemand anders Auskunft geben als sie oder wenigstens einige von ihnen. Aber es ist doch falsch, sich die anderen Männer in dieser ersten Gemeinde nur als die unselbstständigen Schüler dieser galiläischen Fischer und Zöllner zu denken. Sowohl die Schriftauslegung im Lichte des neuen Glaubens, als auch die allgemeine sittlich-religiöse Rede, als auch die Fassung des neuen Glaubens in neue Worte war eine Sache, in der die Jerusalemer von Anfang an hinter den Galiläern nicht zurückzustehen brauchten. So haben wir denn auch schon gefunden, daß in Wirklichkeit in der Jerusalemer Gemeinde fast durchweg neue Männer hervortraten. Außer Petrus hat von den Zwölfen nicht einer auf die Urgemeinde einen bestimmenden Einfluß gehabt.

Und gerade Petrus war nicht die Natur, die scharf und kantig nur ihre eigenen Gedanken weiter gedacht hätte. Es läßt sich noch an zwei Punkten der Nachweis führen, daß in der Ausbildung des neuen Glaubens die fünfhundert Jerusalemer die Führung hatten, und daß Petrus der von ihnen geschaffenen Ausdrucks- und Anschauungsweise nachträglich gefolgt ist. Sowohl bei der Frage nach dem Wesen des geschichtlichen Jesus als auch bei der Einführung der Vorstellung vom Heiligen Geist, also in zwei Kernpunkten des neuen Glaubens, hat die Jerusalemer und nicht die ursprünglich galiläische Fassung schließlich gesiegt.

\*

\*

\*

Wir haben schon früher gesehen, daß Petrus vom geschichtlichen Jesus zunächst gesagt hat: Er war ein Mensch, Wundertäter und gottgesandter Prophet; er ist aber erst durch die Auferstehung zum Herrn und zum himmlischen Christus gemacht worden. (Apostelgeschichte 2, 22; 36.) Nach dieser Formulierung also war Jesus kein himmlisches Wesen, das seiner Natur nach in den Himmel gehörte. Es war vielmehr nur ein neuer Beruf, eine nachträgliche Erhöhung, in der er zum Christus wurde.

Aber es konnte auf die Dauer nicht möglich sein, diesen Gedanken in ungetrübter Reinheit zu erhalten. Wenn man einmal die Vorstellung vom Menschensohn auf Jesus anwenden wollte, so lag schon darin der Zwang zu einer neuen Betrachtung. Der Menschensohn sollte ja nach der den Galiläern geläufigen Lehre schon vor seiner Menschwerdung und seinem Sterben ein himmlisches Wesen sein. Der tragische Punkt in seinem Schicksal war eben der, daß er, obgleich ein himmlisches Wesen, doch in die Hand der Menschen gegeben und von ihnen getötet werde. (Markus 9, 21.) Danach muß der Menschensohn also schon in der vorchristlichen Zeit dieser Männer als himmlisches Wesen gedacht worden sein, das irgendwann einmal unerkannt als Mensch über die Erde wandeln werde.

Nun hatte man die Auffassung gewonnen, daß schon Jesus selbst sich Menschensohn genannt habe; und man erzählte von ihm, er habe sowohl sein eigenes als auch das Schicksal der Jünger vorausgesagt. (Markus 14, 27 bis 31.) Da lag es wirklich sehr nahe, ja, es mußte über kurz oder lang dazu kommen, daß man die ganze Menschensohn-Vorstellung wirklich auf ihn übertrug, das heißt, sein irdisch geschichtliches Leben als die menschliche Erscheinung eines himmlischen Wesens betrachten lernte.



Diese Umbenkung über den geschichtlichen Jesus aber muß in der Jerusalemer Gemeinde schon in den ersten Wochen begonnen haben. Den Jerusalemern, von denen kaum einer einen persönlichen Eindruck von dem geschichtlichen Jesus gehabt hat, hat es sicherlich nicht die geringste Mühe gemacht, ihn sofort, vom ersten Tage ihres Glaubens an, als ein göttliches Wesen zu denken. Für sie war diese Vorstellung nicht schwerer, als sie es etwa für die Christen der dritten Generation gewesen wäre, denn sie haben der Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus nicht näher gestanden als alle anderen, die nach ihnen Christen wurden.

Tatsächlich finden sich nun auch in der Überlieferung mehrere Worte, die die Vorstellung vom göttlichen Wesen des geschichtlichen Jesus völlig ausgeprägt und fertig enthalten, und die doch alle bis in die ersten Jahre der neuen Gemeinde zurückgehen müssen.

Eine Erweiterung der ursprünglichen Formulierung der Galiläer ist es ja schon gewesen, daß man auch den geschichtlichen Jesus den Christus nannte. So aber hat schon jenes Gebet, an dessen Ende man die „Ausgießung des Heiligen Geistes“ erlebte, von Jesus gesprochen. Zwar wird er hier noch immer mit demselben Worte wie David als der „Knecht Gottes“, d. h. als der Knecht Gottes bezeichnet. Aber es wird doch schon von ihm gesagt, daß Gott ihn zum Christus gesalbt habe; und zwar wird dieses Wort ausdrücklich auch auf die Zeit bezogen, wo Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Völkern Israels ihn verfolgt hätten. (Apostelgeschichte 4, 27.) Auch wird bereits in diesem Gebet der zweite Psalm auf den geschichtlichen Jesus bezogen. Schon darin lag die Wendung zu einer übernatürlichen Betrachtung des geschicht-

lichen Jesus. Denn der zweite Psalm redet davon, daß der Christus der Sohn Gottes, der Herr, sei, den Gott zu seiner Rechten gesetzt, und dem er die Weltherrschaft übergeben habe. Dieses Gebet aber muß noch ganz aus der galiläischen Richtung der Gemeinde stammen.

So ist es denn nicht zu verwundern, daß wir zwei Erzählungen finden, die ebenfalls schon in den ersten Jahren entstanden sein müssen, und deren Inhalt es ist, daß Jesus als der Sohn Gottes im übernatürlichen Sinne bezeichnet wird: die Erzählung von der Verkürung und die von der Vision, die Jesus selbst bei der Taufe durch Johannes den Täufer gehabt haben soll. Die erste enthält die Offenbarung seines Charakters als Gottessohn an die Jünger; die letztere, die am Anfang der Wirksamkeit des geschichtlichen Jesus steht, will den Moment kennzeichnen, in dem der Mensch Jesus zum himmlischen Gottessohn wurde. (Markus 9, 7; 1, 11.) In denselben Zusammenhang gehören die Stellen, wo in ein echtes Jesuswort nachträglich der Begriff Gottessohn eingesetzt worden ist. (Matthäus 11, 27; Lukas 10, 22; Markus 12, 6.)

Die Erzählungen von der Verkürung und von der Taufe kann nicht schon Petrus ursprünglich in dieser Form gebildet haben. Natürlich stammt von ihm der äußere Rahmen, die Angabe der Lokalität und der Zeit. Aber wir haben schon im ersten Bande dieser Untersuchungen feststellen müssen, daß in diesen echten und richtigen Rahmen nachträglich ein anderer Inhalt hineingekommen ist, als wie er ursprünglich hineingehört hatte. Das ist nur möglich, wenn die ursprüngliche und konkrete Erzählung des Petrus nachträglich von anderen übermalt worden ist. Diese Übermalung aber muß schon in den

ersten Jahren, vielleicht sogar in den ersten Wochen der Jerusalemer Gemeinde geschehen sein. Der Begriff Gottessohn muß in die Taufgeschichte früher hineingekommen sein, als die Vorstellung vom Heiligen Geist; denn beide stoßen sich untereinander und sagen eigentlich dasselbe, nur mit anderen Worten. Da aber die Vorstellung Heiliger Geist diejenige ist, die dann weiter gewuchert hat, so ist anzunehmen, daß sie die lezthinzugekommene war, und daß der Gottessohn in der Taufgeschichte nur stehen blieb, weil er schon vorher darin gestanden hatte. Nun muß aber auch der Heilige Geist schon in der ersten Gemeinde in diese Geschichte gekommen sein. Also geht der Gottessohn in der Taufgeschichte wirklich bis in die ersten Zeiten der Jerusalemer Gemeinde zurück.

Ein ähnliches Verhältnis zeigt sich an einem anderen Punkt. Schon Paulus hat aus der Urgemeinde die Überlieferung erhalten, daß der geschichtliche Jesus ein Nachkomme Davids gewesen sei. (Röm. 1, 3.) Dasselbe setzt die ganze Legendenbildung voraus, die die Geburt Jesus von Nazareth nach Bethlehem verlegte, und die sich dann auch in verschiedenen Formen darum bemühte, den Stammbaum dieses Davidssohnes zusammenzustellen. Die Geburts geschichten des Lukas sowohl als auch die des Matthäus sind aus dieser Wurzel entsprossen. Da beide aber an verschiedenen Stellen und unabhängig voneinander gewachsen sein müssen, so muß ihre gemeinsame Wurzel schon ziemlich hoch in die Geschichte der ersten Gemeinde hinaufreichen, weil anders die Entstehung dieser verschiedenen Geburts geschichten nicht zu erklären wäre.

Andererseits aber ist in der Urgemeinde auch die Auffassung vertreten worden, daß Jesus nicht der Sohn Davids gewesen sei. Noch im Evangelium des Johannes

wird von den Geburtsgeschichten kein Wort gesagt, wird vielmehr vorausgesetzt, daß Jesus der Sohn des Josef aus der Stadt Nazareth sei. Die Vorstellung, daß er Sohn Davids sein und aus Bethlehem stammen müsse, wird ausdrücklich als jüdischer Unglaube verworfen. (7, 42.) Und auch im Markusevangelium hat nichts anderes gestanden. Es hat ebenfalls von den Geburtsgeschichten noch nichts gewußt und hat ebenfalls Nazareth als die Geburtsstadt des geschichtlichen Jesus bezeichnet. Aber es hat außerdem einen Jesuspruch überliefert, in dem der geschichtliche Jesus selbst ausdrücklich erklärt haben soll, daß er nicht Davids Sohn, sondern Davids Herr sei. Dieser Spruch bestreitet die Davidsohnschaft des geschichtlichen Jesus. Er weiß, daß der Zimmermannssohn aus dem halbheidnischen Galiläa mit dem verschollenen Königsgeschlecht nicht das geringste zu tun hat. Und er will die Einwände der Juden zurückweisen, die eben aus diesem Grunde erklären, daß Jesus nicht der Christus gewesen sein könne. Eine solche Polemik war unmöglich, sobald die Auffassung von der Davidischen Abstammung des geschichtlichen Jesus aufkam. Das ist aber, wie Paulus beweist, schon im ersten Jahrzehnt der Gemeinde der Fall gewesen. So muß also dieser Spruch tatsächlich bis in die ersten Jahre der Jerusalemer Gemeinde zurückreichen.

Man wird auch hier nicht umhin können, die Verschiedenheit der Formeln auf die zwei Bestandteile zurückzuführen, die sich in der ersten Jerusalemer Gemeinde gemischt haben. Die Galiläer, die zum Teil den geschichtlichen Jesus noch selber gekannt hatten, werden diejenigen gewesen sein, die die Davidische Abstammung des geschichtlichen Jesus bestritten. Die Jerusalemer, die vom geschichtlichen Jesus nichts wußten, dafür aber in den Formeln

der jüdischen Messias-Dogmatik über ihn dachten, sind wohl von vornherein leichter geneigt gewesen, die Davidsche Abstammung des geschichtlichen Jesus einfach zu behaupten. Und wieder sieht man, daß ihre Meinung in der Überlieferung schließlich gesiegt hat. Zwar hat sich die ältere Form noch bis in das Johannesevangelium hinein erhalten; aber die Tradition und das spätere Dogma sind doch durch diejenige Richtung bestimmt worden, von der Paulus, Lukas und Matthäus ihre Auffassung hatten.

So finden wir in verschiedenen Punkten ein Nebeneinander verschiedener Formeln, die alle schon aus der Urgemeinde selber gekommen sein müssen. Dieses Nebeneinander ist ein Beweis, daß in dieser ersten Gemeinde ursprünglich zwei Ströme nebeneinander gingen, dann aber bald zusammenfloßen. Und immer ist es die neue Jerusalemer Formel gewesen, die über die ältere galiläische Auffassung gesiegt hat. Das Christentum ist also nicht eine rein galiläische Schöpfung gewesen. Die Kreuzung der Religionen in dieser Provinz ist zwar sein Ursprung; aber in den Diaspora-Juden der Hauptstadt ist von vornherein ein selbständiger Faktor zu dieser galiläischen Strömung hinzugekommen. Was wir früher schon von den Personen gesagt haben, wird hier auch durch die Vergliederung der Gedanken bestätigt.

Ebenso aber wie in der Christologie hat sich der Jerusalemer Einfluß bei der Verbreitung der Vorstellung vom Heiligen Geist gezeigt. Auch in diesem Kernbegriff des Glaubens und Lebens der neuen Religion ist die Jerusalemer Formulierung gegenüber dem alten Sprachgebrauch der Galiläer unbedingt siegreich geblieben.

\*

\*

\*

Wir haben schon davon gesprochen, daß die gemeinsame Verzüchtung, die die neue Gemeinde in ihrem Anfang erlebt haben muß, in der Überlieferung mit doppeltem Namen bezeichnet wurde: Paulus, der seine Kenntnis auf Petrus zurückführt, hat von der Erscheinung des auferstandenen Christus geredet; Lukas, der seine Berichte ebenfalls aus der ersten Gemeinde selber erhalten hat, hat das Erlebnis die „Ausgießung des Heiligen Geistes“ genannt.

Schon das ist ein Beweis, daß das Wort „Heiliger Geist“ den Galiläern ursprünglich fremd war, von den Jerusalemer Diaspora-Juden aber sofort in den neuen Glauben hineingebracht wurde. Es gibt aber für diese Tatsache auch noch zwei andere Zeugnisse: einmal die Beobachtung, daß in den Jesussprüchen vom Heiligen Geist noch kaum die Rede ist, während er in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Paulus fast das häufigste Wort des christlichen Sprachgebrauches überhaupt ist; andererseits die Überlieferung, daß im Kreise der Jünger Johannes des Täufers, die die galiläische Überlieferung dieser Kreise rein und unvermischt weitertrugen, vom Heiligen Geiste niemals gesprochen wurde. Auch die Johannesjünger haben nämlich noch in späterer Zeit eine eigene Gemeinde gebildet und eine eigene Propaganda betrieben. Ihr Unterschied von den Christen hat aber eben darin bestanden, daß sie zwar von der Taufe, nicht aber vom Heiligen Geiste sprachen. Der Besitz des Heiligen Geistes erschien ihnen gegenüber als das eigentliche Wesen des spezifisch christlichen Glaubens. (Markus 1, 8; Apostelgeschichte 1, 5; 19, 1—7.)

Der Begriff Heiliger Geist hat zwar seine Anknüpfung auch im Alten Testament und in den echten Sprüchen des



geschichtlichen Jesus. Mehrfach ist im Alten Testament von dem Geist Gottes die Rede, der aus den Propheten spricht und in der Endzeit über das ganze Volk ausgegossen werden soll. So hat auch Jesus seine Heilungswunder auf das Wirken des Gottesgeistes in seiner Person zurückgeführt. Und doch bedeutet der „Heilige Geist“ im Munde der Jerusalemer Gemeinde etwas Neues, was nicht ohne weiteres aus alttestamentlicher Tradition erklärt werden kann.

Wir haben mehrere Schilderungen in der ältesten christlichen Literatur, aus denen wir sehen können, was diese Kreise gemeint haben, wenn sie sagten, der Heilige Geist sei auf einen Menschen gefallen. Schon in der Pfingstlegende des Lukas wird die „Erfüllung mit Heiligem Geiste“ damit beschrieben, daß die Jünger begannen, mit anderen, ihnen fremden Zungen zu reden, so wie es der Geist ihnen gab, auszusprechen. Ebenso heißt es später einmal, daß die, auf die der Geist herabfiel, mit Zungen geredet und Gott gepriesen hätten. (Apostelgeschichte 2, 4; 10, 46.)

Was dieser Ausdruck: „Mit Zungen reden“ bedeutet, davon hat Paulus im ersten Korintherbrief eine anschauliche Beschreibung gegeben. Er stellt da den Zungenredner in Gegensatz zu dem Propheten: „Der Zungenredner spricht nicht für Menschen, sondern für Gott. Niemand nämlich versteht ihn, im Geiste aber redet er Geheimnisse. Der Prophet aber redet Erbauung und Trost und Zuspruch. Der Zungenredner erbaut sich selbst; der Prophet aber erbaut die Gemeinde. . . . Nun aber, ihr Brüder, wenn ich zu euch mit Zungen rede, was kann ich euch nützen, wenn ich nicht rede, sei es in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Prophetenrede oder in Lehre? . . .

Darum, der Zungenredner soll darum beten, daß er es auch auslegen könne, denn wenn ich im Zungenreden ein Gebet spreche, so betet zwar mein Geist, aber mein Verstand ist ganz unwirksam dabei. Wie ist es nun? ich will im Geiste beten, ich will aber auch mit Verstand beten; ich will im Geiste singen, ich will aber auch mit Verstand singen. Denn wenn du nur im Geiste betest, wie kann dann der Laie das Amen zu deiner Danksgiving sprechen, da er nicht versteht, was du sagst? Du dankst zwar hübsch, aber der andere wird nicht erbaut. . . . Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkommt und ihr alle redet in Zungen, es kommen aber Laien oder Ungläubige zu euch hinein, werden sie nicht sagen, daß ihr alle in Wahnsinn verfallen seid?“ (1. Kor. 14, 1—25.) Die Schilderung zeigt, daß das Zungenreden ein sinnloses und beraushtes Stammeln in der Verzüdung war, ein ekstatischer Zustand, wie er in den Naturreligionen wohl aller Völker sich findet. Außerdem aber hat man auch Wundertaten und Krankenheilungen als einen Beweis für den Besitz des Heiligen Geistes betrachtet. (Apostelgeschichte 6, 5; 8, 1; Kor. 2, 4; Galater 3, 5.)

Diese ekstatischen Zustände als regelmäßige Erscheinungen des Gottesdienstes hat man sowohl in jüdischen als auch in außerjüdischen Kreisen gekannt. Sie müssen bei fast allen Erlösungsreligionen der damaligen Zeit verbreitet gewesen sein. Der Konkurrenzkampf der verschiedenen Religionen hat zum Teil darin bestanden, welche von ihnen die Kraft der göttlichen Verzüdung dem Gläubigen am stärksten und am tiefsten zu geben vermöge. In der Apostelgeschichte (8, 9—26) wird von dem Magier Simon erzählt, den Philippus in Samaria traf, und der hauptsächlich deshalb sich an die Apostel heranmachte, weil

er glaubte, durch sie die Kunst der Mitteilung des Geistes noch besser zu lernen, als wie er sie schon vorher besessen hatte. Dies Beispiel beweist, daß auch außerhalb der christlichen Gemeinde in der damaligen Zeit die Sehnsucht nach dem Heiligen Geist und nach dem vermeintlichen Besitz dieser Wunderkraft verbreitet war.

Auch den Diaspora-Juden in der Jerusalemer Gemeinde muß dieser Begriff schon aus ihrer vorchristlichen Zeit geläufig gewesen sein. Wir finden ihn in ihren Kreisen in beständiger Übung. Nicht nur die erste Stunde einer gemeinsamen Verückung wurde von ihnen als Wirkung des heiligen Geistes beschrieben; auch die führenden Männer aus dem Jerusalemer Bestand der Gemeinde, Stephanus, Barnabas und Philippus, sind ausdrücklich als Träger des Geistes in besonders auszeichnendem Sinne bezeichnet worden. (Apostelgeschichte 6, 5; 8, 39; 11, 24.) Und auch in die Geschichte Jesus hat man schon in den ersten Jahren den Begriff des Heiligen Geistes eingeführt.

In einer Erzählung, die vielleicht auf den Armenpfleger Philippus zurückgeht, wird vom geschichtlichen Jesus gesagt, daß Gott ihn mit Heiligem Geist und Wunderkräften gesalbt habe. (Apostelgeschichte 10, 38.) Wie man sich diese Salbung anschaulich gemacht hat, das zeigt die Taufgeschichte, wo von dem Herabkommen des Geistes auf Jesus in Gestalt einer Taube die Rede ist. Wir kennen diese Taufgeschichte in zwei Gestalten, aus dem Bericht des Markus und aus einer Quelle, die Lukas und Matthäus jeder für sich verarbeitet haben. In beiden Formen ist der Grundstoß der Erzählung derselbe: der Heilige Geist kommt in Gestalt einer Taube auf Jesus herab; dann treibt ihn der Geist sofort in die Wüste, damit er im Streit mit dem Teufel dort seine Bewährung finde.

Wenn diese Verquickung von Tauf- und Versuchungsgeschichte in selbständiger Form in zwei verschiedenen Schriften erscheint, deren eine nicht später als im zweiten Jahrzehnt der Gemeinde verfaßt worden sein kann, so müssen die Erzählungen selbst bereits erheblich viel früher entstanden und zunächst mündlich weitergetragen sein. Auch diese Verbindung des Geistes mit dem geschichtlichen Jesus weist also bis in die ersten Jahre der Jerusalemer Gemeinde zurück. Wieder also haben wir hier einen Fall, wo nicht die Überlieferung der Zwölfe, sondern die Ausdrucksweise der Jerusalemer die weitere Tradition in der christlichen Gemeinde bestimmt hat.

Andererseits aber sehen wir gerade bei der Vorstellung des Geistes, daß auch Petrus von der Auffassung der Jerusalemer sich hat mitreißen lassen. In den Erzählungen, die vermutlich auf den Armenpfleger Philippus zurückgehen, wird an zwei verschiedenen Stellen gerade von Petrus berichtet, daß durch sein Wirken der Geist auf neue Menschen gefallen sei. (Apostelgeschichte 8, 15—17; 10, 44.) Das wäre nicht möglich, wenn nicht in Wirklichkeit dieser Führer der Galiläer in der Strömung der Jerusalemer untergetaucht wäre.

\*       \*       \*

Mehr als im Glauben der neuen Gemeinde sind die Galiläer im Kultus die Führer geblieben. Hier haben sie feste Formen besessen, die die Jerusalemer nun ihrerseits einfach übernahmen. Gerade aber der Kultus, den sie aus ihrer galiläischen Heimat mitgebracht haben, ist ein Beweis, wie stark sie dort unter außerjüdischen Einflüssen gestanden hatten. Denn dieser Kultus ist nur zum kleineren Teile aus rein jüdischer Überlieferung geflossen.

Sie selbst freilich hatten die Meinung, Juden und nichts als Juden zu sein. Die Frage, wie ihre neue Religion sich zum jüdischen Kultus zu stellen habe, ist ihnen überhaupt noch nicht aufgegangen. Sie blieben in der Gewohnheit, die sie schon vorher gehabt hatten. Es ist das deshalb sehr zu verwundern, weil schon der geschichtliche Jesus manche Stücke der jüdischen Religion überrannt hatte, die nun in seiner Gemeinde dort zunächst ruhig weiter geübt worden sind.

So ist es ausdrücklich überliefert, daß die älteste Gemeinde die Speise- und Reinigungsgebote des jüdischen Gesetzes ohne Besinnen weiter gehalten hat. (Apostelgeschichte 10, 9—28; Galater 2, 11.) Auch der geschichtliche Jesus hatte diese Regeln wohl nicht formell aufgegeben; aber er hat sie religiös überwunden, indem er erklärte, religiös-sittlichen Wert habe nur das, was aus dem Herzen des Menschen herauskomme, nicht aber das, was von außen in seinen Leib eingehe. (Markus 7, 15.) Das scharfe und klare Wort ist in seiner Gemeinde nicht zur Grundlage einer neuen Praxis gemacht worden.

Dasselbe gilt für den Fluch über den Tempel, der der Anlaß zum Tode Jesus war. Die Gemeinde hat den Tempel nicht nur als Bethaus und Predigtstätte weiter benutzt, sondern sie hat sich auch unentwegt weiter am Opferkultus im Tempel beteiligt. Es gibt einen Jesuspruch, der nur in der Jerusalemer Gemeinde entstanden sein kann, weil nur hier die Sitte des privaten Opfers möglich war, der aber eben deshalb voraussetzt, daß diese Sitte noch in den letzten Jahrzehnten der Jerusalemer Gemeinde geübt worden ist. Auch von Paulus ist überliefert, daß er noch bei seiner letzten Anwesenheit in der Hauptstadt auf den Wunsch der Jerusalemer Gemeinde

hin sich an den Heiligungszeremonien des Tempelkultus beteiligt hat. (Lukas 2, 22—24; 41—52; Matthäus 5, 23—24; Apostelgeschichte 21, 22—26.) Der scharfe Abschied Jesus vom Tempel war also in seiner Gemeinde vergessen.

Daselbe gilt ferner von der Feier des Sabbats. Nicht eine Silbe der Überlieferung weist darauf hin, daß der Streit über den Sabbat zwischen der neuen Gemeinde und den Pharisäern in ähnlicher Weise weitergegangen wäre, wie er einen Hauptteil des Wirkens des geschichtlichen Jesus erfüllt hatte. Unangefochten hat die neue Gemeinde die ersten Jahre ihres Bestehens in Jerusalem leben und wirken dürfen. Kein Phariseer ist mit ähnlichen Vorwürfen gegen sie aufgestanden, wie man sie gegen den geschichtlichen Jesus erhoben hatte. Schließlich sind sogar, wie wir sehen werden, Priester und Phariseer in größerer Zahl in die Gemeinde gekommen. Das alles wäre völlig unmöglich, wenn die Praxis der Gemeinde das fortgeführt hätte, was der geschichtliche Jesus begonnen hatte. Sein großes Wort, daß der Sabbat um des Menschen und nicht der Mensch um des Sabbats willen geschaffen, daß also der Mensch ein Herr auch über den Sabbat sei, hat für das praktische Leben dieser Gemeinde keine Wirkung gehabt.

Aber gerade in bezug auf den Sabbat hat die neue Gemeinde doch von Anfang an eine Sitte geschaffen, die später die Möglichkeit bot, die jüdische Sabbatheiligung aufzugeben, weil man etwas anderes an ihre Stelle zu setzen hatte. Es ist nämlich nicht zu bezweifeln, daß man in der Gemeinde von Anfang an den ersten Wochentag, also den Sonntag, als den „Tag des Herrn“ und damit als den Tag der eigenen, gottesdienstlichen Versamm-



lung gefeiert hat. Der Ausdruck „Tag des Herrn“ begegnet zwar erst in der Offenbarung Johannes, also auf kleinasiatischem Boden und in einer Zeit, die immerhin schon um zwei Menschenalter vom Anfang der Gemeinde entfernt liegt. Aber die Apostelgeschichte sowohl als auch die Paulinischen Briefe beweisen, daß die Sitte der Sonntagsfeier schon von Paulus geübt worden ist. Dazu kommt, daß schon die ersten galiläischen Jünger jene Datierung der Auferstehung geschaffen haben, die dieses Ereignis auf den ersten Wochentag nach dem Sabbat datiert hat. Also schon für sie hat der Sonntag eine besondere Weihe gehabt. Also sind schon sie es gewesen, die die Sonntagsfeier in den Kultus der neuen Gemeinde eingeführt haben. (Offenbarung Johannes 1, 10; Apostelgeschichte 20, 7; 1. Kor. 16, 2; 15, 4; Markus 16, 1.)

Die Sonntagsfeier ist in der vorchristlichen Zeit nur an wenigen Stellen bezeugt; sie findet sich vor allem im Mithrakult, also in jener Form der orientalischen Erlösungsreligion, die aus einer Seitenlinie der persischen Religion gekommen ist. Im vorchristlichen Judentum ist der Sonntag als Feiertag nicht bekannt gewesen. Es findet sich in der ganzen jüdischen Literatur nur eine einzige Stelle, die von einer Heilighaltung des Sonntags spricht. Sie aber hat den Sonntag noch weit über den Sabbat hinausgehoben. Und sie begegnet auffälligerweise gerade im Buche Henoch, also in derjenigen Schrift, die, wie wir im ersten Bande gesehen haben, die Vorstellung vom himmlischen Menschensohn am ausführlichsten dargestellt hat. Damit wird es verständlich, wie mit der Menschensohn-Vorstellung zugleich auch die Sonntagsfeier zu jenen galiläischen Fischern hat kommen können.

Bei der Sonntagsfeier zeigt sich am stärksten, daß es

die außerjüdische Erlösungsreligion war, die unbewußt das Gemüt und die Handlungen dieser galiläischen Fischer bestimmt hat. Den Sonntag als den Tag des Herrn zu begehen, ist nur möglich in einer Religion, die ursprünglich auf einen Sonnen=Mythus zurückgeht. Haben wir früher feststellen können, daß der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Heiland jedenfalls in einer Sonnenreligion seine Wurzel gehabt haben muß, daß ursprünglich die Sonne der göttliche Heiland war, der im Winter stirbt und im Frühjahr neu die Weltherrschaft gewinnt, so haben wir in der Sonntagsfeier der galiläischen Juden wieder einen positiven Beweis, daß wirklich gerade hier, und nur hier in der ganzen jüdischen Welt, die Kreuzung des Judentums mit einem Zweige der außerjüdischen Erlösungsreligion vor sich gegangen ist. Gerade diese Feier des Sonntags aber hat es ermöglicht, daß später, als man sich seiner Selbständigkeit dem Judentum gegenüber stärker bewußt ward, der Sabbat zu fallen und der Sonntag ganz an seine Stelle zu treten vermochte.

Anders als bei der Sabbatfeier ist es mit dem Passah gegangen. Im Frühjahr des Jahres 30 nach Christus ist an die neue Gemeinde zum ersten Male die Frage herangetreten, ob sie das jüdische Passah auch für sich noch als Opfer und Heiligung halten solle. Wir wissen nicht, wie sie sich damals entschieden hat. Aber die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, daß sie vom ersten Augenblick an diese jüdische Feier nicht mehr wiederholt hat.

Im ersten Korintherbrief hat Paulus gesagt: „Auch unser Passah ist geschlachtet worden, nämlich der Christus.“ (1. Kor. 5, 7.) Wir haben die Stelle schon früher als Beweis dafür verwendet, daß nach der Meinung des Paulus

wirklich der Passahtag selbst der Todestag des geschichtlichen Jesus gewesen ist. Hier aber müssen wir der Stelle noch weiter entnehmen, daß zu der Zeit, als sie geschrieben ward, die Christen sicherlich nicht mehr das jüdische Passah gefeiert haben. Dasselbe setzt Markus voraus, wenn er die letzte Mahlzeit der Jünger mit dem geschichtlichen Jesus als Passahmahl faßt und die Einsetzung des Abendmahls eben deshalb auf diesen Abend verlegt, um das christliche Abendmahl als eine Fortsetzung und einen Ersatz für das jüdische Passah erscheinen zu lassen. Wenn so schon Markus hat schreiben können, dessen Material doch spätestens aus dem zweiten Jahrzehnt der Jerusalemer Gemeinde stammt, so wird man annehmen dürfen, daß diese Gemeinde wirklich vom ersten Tage an sich entschlossen hat, das jüdische Passah nicht mehr zu feiern, sondern den Tod des Christus am Passahtag als das Opfer zu fassen, das für die Christen das Passah ersetzt, und das in der Abendmahlsfeier täglich oder wöchentlich wiederholt worden ist.

Ist diese Vermutung richtig, so haben wir hier den einzigen Punkt, wo die junge Gemeinde von vornherein den jüdischen Kultus geändert und eine neue Zeremonie an seine Stelle gesetzt hat. Schon darin zeigt sich, daß das Abendmahl der Gipfel des christlichen Kultus gewesen ist, die echte und eigenste Feier, die das junge Christentum überhaupt hatte, die Feier, in die es die innersten Gedanken seines neuen Glaubens hineingelegt hat. Gleichzeitig aber stellt ebendeshalb das Abendmahl für die vergleichende Religionsgeschichte eine der schwierigsten und verwickeltesten Fragen dar. Alle Probleme, die die Entstehung des Christentums dem religionsgeschichtlichen Standpunkt überhaupt bietet, laufen in dieser Frage wie in einem Brennpunkt zusammen. Alle Lösungsversuche für diese

Probleme haben daher gerade an dieser Frage ihre Probe bestehen müssen. Es wird sich fragen, ob unsere Formel für die Entstehung des Christentums ausreicht, auch für die Entstehung des christlichen Abendmahls eine zureichende Erklärung zu geben.

\*            \*            \*

Die Feier des Abendmahls hat nach dem Bericht des Lukas vom ersten Tage ab in der Jerusalemer Gemeinde bestanden. Wenn dieser Satz auch in dem legendarisch aufgeputzten Bericht über das Pfingstfest steht, so braucht man an seiner tatsächlichen Richtigkeit doch nicht zu zweifeln. Denn er schildert den Zustand, wie er in der ersten Gemeinde bestand; und da der Bericht auf alle Fälle aus dieser Gemeinde stammt, so wird man ihn, was das Zuständliche anbetrifft, als durchaus zuverlässig verwerten dürfen. Die Feier wurde zunächst täglich in den einzelnen Häusern gefeiert. Sie war Nahrungsaufnahme und kultische Feier zugleich. (Apostelgeschichte 2, 42, 46.)

Wie die Tatsache der Feier selbst, so geht auch die Kultuslegende, die man zur Begründung dieser Feier erzählt hat, bis in die ersten Jahre der neuen Gemeinde zurück. Nicht erst Markus, sondern schon Paulus hat die Erzählung überliefert, daß der geschichtliche Jesus bei der letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern diese Feier eingesetzt habe. Wenn auch die Worte, die ihm Markus und Paulus dabei in den Mund legen, sich nicht vollständig decken, so ist für das Wesen der Erzählung doch damit festgelegt, daß sie schon im ersten Jahrzehnt der neuen Gemeinde erzählt worden ist. Denn Paulus beruft sich für seinen Bericht ausdrücklich auf eine Überlieferung, die

er vom Herrn her erhalten habe, das heißt, die aus den Kreisen stammte, die den geschichtlichen Jesus noch persönlich gekannt haben. Er muß also auch diese Erzählung von Petrus bereits bei seinem ersten Besuch in Jerusalem überliefert erhalten haben. (1. Kor. 11, 23—25; Galater 1, 18; Markus 14, 22—24.)

Wenn auch die Worte, die Jesus bei Einsetzung des Abendmahls gesprochen haben soll, schon in der ältesten Überlieferung in Kleinigkeiten geschwankt haben, so treten die Grundbegriffe doch klar und bestimmt aus allen Formen der Überlieferung hervor. Das Brot wird als sein Leib, der Inhalt des Bechers als sein Blut bezeichnet; bei dem Blut ist dabei in irgendwelcher Form der Begriff des neuen Bundes gebraucht worden, der durch die Vergießung dieses Blutes geschlossen werde. Leib und Blut werden beide ausdrücklich den Mitgliedern der Gemeinschaft als Speise gereicht.

Es ist unmöglich, daß diese Vorstellungen auf den geschichtlichen Jesus selbst zurückgeführt werden können. Das Wort vom neuen Bunde konnte er zwar verwenden und hat es, wie wir sehen werden, wahrscheinlich verwendet. Aber er konnte nicht sagen, daß dieser Bund durch ihn und gar erst durch seinen Tod in Zukunft verwirklicht werde. Es ist ja der Grundgedanke seines ganzen Wirkens gewesen, daß die Zeit der Erfüllung nun bereits da sei, daß die Menschen schon jetzt das Recht hätten, Gott als ihren Vater zu rufen und die Sündenvergebung sich ohne weiteres zuzusprechen. Alles, was wir von der Frömmigkeit des geschichtlichen Jesus wissen, müßten wir streichen, wenn diese Einsetzungsworte des Abendmahls auf eine geschichtliche Erinnerung zurückgehen sollten. Dazu kommt, daß diese Worte eine Todesweisagung in deut-

lichter und feierlichster Weise enthalten, eine Todesweisagung, die unmittelbar vor seiner Verhaftung gesprochen worden sein soll. Wir haben aber schon früher gesagt, daß alle diese Todesweisagungen dadurch als ungeschichtlich erwiesen werden, daß die Jünger durch die Verhaftung und den Tod des geschichtlichen Jesus tatsächlich überrascht, enttäuscht und bis in das tiefste erschüttert wurden. Auch seine Auferstehung haben sie nicht erwartet. Also können schon aus diesem Grunde die Einsetzungsworte des Abendmahls, so wie sie überliefert sind, nicht auf geschichtlicher Erinnerung beruhen.

Aber wie konnte eine solche Erzählung in den ersten Jahren entstehen? Der ganze Wert der Feier, die ganze Gewißheit dessen, daß man in ihr den Leib und das Blut des gestorbenen Heilands wirklich verzehre, ruht ja auf dieser Geschichte. Es ist undenkbar, daß eine bewußte Täuschung und Erfindung des Petrus die Kultuslegende und die Kultusfeier zugleich von sich aus geschaffen habe. Für ihn und für die, die um den wahren Sachverhalt wußten, hätte diese Feier jeden religiösen Wert verloren, wenn sie nicht innig und fest davon überzeugt waren, daß sie nur weiterführten, was der geschichtliche Jesus in ihrem Kreise gestiftet hatte. So kann nur eine unbewußte Verschiebung der Erinnerung vorliegen. Was aber ist dann der geschichtliche Kern dieser ältesten christlichen Kultuslegende gewesen?

Daß Jesus die Sitte gemeinsamer Mahlzeiten mit seinen Jüngern gehabt hat, ergibt sich schon daraus, daß er in einem unzweifelhaft echten Spruch sich als den Hausvater, sie aber als seine Hausgenossen bezeichnet hat. Es liegt ja auch in der Natur der Sache, daß sie mindestens auf der gemeinsamen Flucht zusammen gewohnt und zu-



sammen gegessen haben. Auch hätten eine Anzahl christlicher Legenden überhaupt nicht entstehen können, wenn diese Sitte gemeinsamer Mahlzeiten, bei denen Jesus als Hausvater die Austeilung übernahm, nicht wirklich überliefert gewesen wäre. (Matthäus 10, 25; Lukas 24, 30; 41; Apostelgeschichte 10, 41; Johannes 21, 13; Markus 6, 34; 44; 8, 1—9.)

Man wird aber auch weiter feststellen dürfen, daß diese gemeinsamen Mahlzeiten für Jesus und seine Jünger auch eine religiöse Bedeutung gehabt haben müssen. Sehr oft hat er das kommende Gottesreich als eine Mahlzeit bezeichnet. Die Jünger selbst haben ihn darum gebeten, im Gottesreich an seinem Tisch zu seiner Rechten und Linken liegen zu dürfen. In der Fortspinnung dieser Erinnerung haben sie schon bei der Sammlung in Galiläa das Jesuwort zu hören geglaubt, daß sie wirklich berufen seien, im Gottesreich mit ihm an seinem Tische zu liegen. Wenn schon irgend ein Tischgenosse Jesus bei solcher Gelegenheit einmal das Wort gesagt hat: Heil dem, der das Brot ißt im Reiche Gottes (Lukas 14, 15), so liegt es doch nahe, daß auch Jesus selbst die übliche jüdische Sitte des Segnens des Brotes nicht nur regelmäßig befolgt, sondern auch mit dem Gedanken erfüllt hat, daß diese gemeinsame Mahlzeit ein Symbol und eine Bürgschaft für die Teilnahme der Erlösten am Gottesreich sei.

Noch deutlicher ist, daß er dem Wein tatsächlich eine religiöse Bedeutung verlieh. Er hat im Unterschied von Johannes seine Jünger gelehrt, den Wein nicht zu verschmähen, so oft sie ihn bekämen. Sehr oft wird das ja in Wirklichkeit nicht gewesen sein; der Wein hat für die ärmere Bevölkerung in Palästina schon in alttestamentlicher Zeit nicht zur täglichen Mahlzeit gehört, geschweige

denn jetzt. Jesus aber hat Wein getrunken, weil er die herrliche Freudenzeit schon für gekommen hielt und deshalb die alte Sitte des Fastens nicht mehr mitmachen wollte. Und er hat gerade am letzten Abend das Wort gesprochen, daß er diese Sitte nun aufgeben werde, bis das Gottesreich in Wahrheit gekommen sei. Es hat ihm also das Trinken des Weines tatsächlich eine religiöse Bedeutung gehabt. Solange das Gottesreich noch nicht da ist, sollen die Menschen den Wein vermeiden. Die fröhliche Gabe des Weinstockes paßt nicht zu der Stimmung der Trauer und Furcht, die die Menschen bis zum Anbruch des Gottesreiches beherrschen mußte. Andererseits aber ist gerade der Wein das Symbol, daß das Gottesreich da ist. Es ist daher durchaus verständlich und möglich, daß Jesus bei jeder Mahlzeit, bei der er Wein erhielt, beim Segensspruch über den Becher das Wort gebraucht hat, daß das Trinken aus diesem Becher ein Symbol für den Glauben an den neuen Bund sei, den Gott nunmehr mit den Menschen geschlossen habe. (Markus 2, 18—22; Matth. 11, 19; Markus 14, 25.)

Gerade das Wort aber, das er über den Wein am letzten Abend gesprochen hat, ist ein Beweis für die Ungeschichtlichkeit der Erzählung vom Abendmahl. Denn dieses Wort sagt deutlich, daß er nun den Wein nicht mehr trinken wolle, bis das Gottesreich da sei. Er kann nicht in demselben Atemzug seinen Jüngern befohlen haben, auch weiterhin zur Erinnerung an diese Stunde Wein zu trinken. Und die Stimmung dieses unerfindbaren Wortes ist gerade das Gegenteil dessen, was aus den Einsetzungsworten des Abendmahls spricht. Andererseits aber wird es gerade aus diesem Worte verständlich, warum man nachträglich diese letzte gemeinsame Mahl-

zeit als Einsetzung einer dauernden Todesweihe verstehen konnte.

Zunächst nämlich beweist das Wort, daß bei dieser letzten Mahlzeit tatsächlich einmal wieder Wein getrunken wurde; und dann ist auch sicher das Wort vom neuen Bunde dabei gefallen. Aber dieser Bund ist hier zum ersten Male von Jesus als etwas Zukünftiges, noch erst Erwartetes bezeichnet worden. Er hält den Glauben fest, daß er kommt, rückt aber den Termin des Kommens resigniert in eine weitere Zukunft. Sobald die Jünger sich im Lichte des Christus=Glaubens an diese Szene und an diese Stimmung erinnerten, mußten sie meinen, er habe die Errichtung des neuen Bundes als den Sinn und Zweck seines unmittelbar bevorstehenden Todes bezeichnen wollen. Man hat ja tatsächlich den Tod des Christus schon in der ersten Gemeinde als Bösegeld aufgefaßt, das der Menschensohn dem Teufel geben mußte, um viele aus dessen Gewalt zu reißen oder sie loszukaufen, wie später Paulus gesagt hat. Und Todesweisagungen aller Art, die sie nur früher nicht verstanden hätten, haben die Jünger ja sofort zu erzählen gewußt.

Diese Todesweisagung aber hatte noch eine besondere Bedeutung. Hatte er nicht selbst das Brot gebrochen und den Becher herumgegeben, damit sie alle von einem Brote essen und aus einem Becher trinken sollten? Wenn das eine Todesweisagung war, so konnte der geheime und damals noch unverstandene Sinn dieser Feier nur darin beruhen, daß er im Bilde des Brotes und Weines seinen Leib und sein Blut den Jüngern zu essen gab, daß er seinen Tod als Opfer für sie, als ihr Passah bezeichnen wollte, dessen Fleisch sie essen, und durch dessen Blut sie sich vor dem kommenden Zornesgericht schützen

sollten. Wenn sein Tod wirklich am Passahtag stattfand, und wenn dieses Brechen des Brotes und Herumgeben des Weines wirklich eine Weissagung seines Todes sein sollte, so war damit auch die weitere Gedankenverbindung nahegelegt, daß er diese Feier als dauernde Übung, als das ständige Passahmahl der neuen Gemeinde habe einführen wollen.

So sind die einzelnen Elemente, aus denen die Abendmahlsfeier in der Gemeinde entstehen konnte, alle auch außerhalb dieser Feier in der Überlieferung bezeugt; die nachträgliche Auffassung der an sich harmlosesten und zufälligsten Dinge als geheimnisvoll-verschleierte Todesweissagung, die Deutung dieses Todes als freiwillig übernommene Sühneleistung für die Gemeinde, die vielleicht auch schon vorher zum Mythos vom Menschensohne gehört hat, und die zufällige geschichtliche Tatsache, daß der Tod Jesus wirklich am Passahtage stattfand, die die Deutung dieses Todes im Sinne der Opferidee noch ungeheuer verstärken, zugleich aber den Gedanken an die Opfermahlzeit nahelegen mußte. Und eine gemeinsame Mahlzeit, zu der er Brot und Wein ausgeteilt hatte, war es auch gewesen, die als letzte und stärkste Todesweissagung betrachtet wurde.

Aus der Verschmelzung dieser teilweise historischen, teilweise mythischen Elemente ist zunächst wohl die Sitte des Abendmahls selbst und die liturgische Formel entstanden, die dann weiter dazu führte, auch die Kultuslegende der neuen Formel entsprechend zu dichten, also die Formel: Brot gleich Leib, Wein gleich Blut Jesus selbst in den Mund zu legen. Die Verschiebung der geschichtlichen Erinnerung ist dabei nicht größer gewesen, als sie es etwa bei der Verflärungsgeschichte oder bei dem Spruch

über sein Vorangehen nach Galiläa oder bei der Taufgeschichte gewesen ist. Und alle diese Geschichten müssen schon in den ersten Jahren der Jerusalemer Gemeinde erzählt worden sein.

Nun kommt aber zur Erklärung dieser christlichen Feier noch eins hinzu: Brot und Becher als Elemente des Heiligen Mahles finden sich nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen orientalischen Religionen, insbesondere in der Mithra- und in der Mandäischen Religion, also in denselben Kulte, die auch die Sonntagsfeier kennen. Im Judentum aber sind sie, wie alle kultischen Mahlzeiten überhaupt, absolut unbekannt; auch die feierlichen Mahlzeiten der Essener sind wirkliche Mahlzeiten, nicht aber Kultushandlungen gewesen. Es entsteht also auch hier wieder die Frage, wie jene auffallenden Ähnlichkeiten geschichtlich verständlich zu machen sind.

Und die Frage löst sich ebenso, wie sie sich für die Sonntagsfeier und für den Menschensohn-Mythus gelöst hat: Diese Galiläer müssen diese kultische Feier schon in ihrer vorchristlichen Zeit geübt haben; sie haben ihr aber unter dem Einfluß der neuen Motive, die sie erlebten, eine neue Bedeutung gegeben. Jesus selbst hat sie als Feier des eben gekommenen Gottesreiches betrachtet; Petrus und die anderen haben sie als die Opfermahlzeit der Gemeinde verstanden, die an die Stelle des jüdischen Passah zu treten habe. Die Kreuzung außerjüdischer und jüdischer Elemente in der vorchristlichen Religion jener Galiläer ist die Erklärung auch für die religionsgeschichtlichen Wurzeln der christlichen Abendmahlsfeier.

Nur diese Erklärung der Entstehung des christlichen Abendmahls vermag der dreifachen Anforderung gerecht zu werden, die man an eine solche Erklärung immer

wieder wird stellen müssen: zu erklären, woher die Verwandtschaft des christlichen Abendmahls mit außerchristlichen Handlungen ähnlicher Art, insonderheit mit den heiligen Mahlzeiten des Mithra kommt; ferner begreiflich zu machen, daß Petrus trotzdem ehrlich der Meinung sein konnte, der Meister selbst habe am Abend vor seinem Tode der Feier einen neuen Sinn gegeben und habe der Gemeinde ihre Fortsetzung befohlen; und schließlich darzustellen, warum diese christliche Abendmahlsfeier den keltischen Mahlzeiten der anderen orientalischen Religionen gegenüber eine so ungeheure Steigerung und Vertiefung der religiösen Motive bedeutet.

Tatsächlich nämlich bietet das christliche Abendmahl eine Vereinigung stärkster Motive, die in so eigenartiger Verschmelzung in keiner Religion dieser oder irgendeiner anderen Zeit vereinigt waren. Es greift zurück auf die mythischen Urmotive, aus denen überhaupt in den dunklen Anfängen der Religionsgeschichte der Kultus und das Opfer entstanden sind. Und es weist hinein in eine Zukunft, in der man bestrebt war, alle mythischen Motive in sittliche umzuwandeln oder sie ganz aus der Religion zu entfernen.

Die Vorstellung, daß die Opfermahlzeit eine gemeinsame Handlung des Gottes und seines Volkes sei, daß auch der Gott vom Opfer sein Teil bekomme und unsichtbar unter den Feiernden sitze, ist sowohl in der altisraelitischen wie in der griechischen wie wohl in jeder anderen Volksreligion stark entwickelt. Auf sie greift auch das christliche Abendmahl schon in der ursprünglichen Form seiner Kultlegende zurück. Der Heiland sitzt mit den Jüngern zusammen am Tisch; und auch bei jeder Fortsetzung der Feier hat man das Bewußtsein, daß es der „Tisch des



Herrn" ist, von dem man ißt, daß man also durch diese Feier mit dem Herrn selbst in „Gemeinschaft" tritt. (1. Kor. 10, 21.)

Aber noch um Jahrtausende älter ist das Motiv, daß man durch das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes vom Opfer sich der Seelenkräfte bemächtigen könne, die in dem geopfertem Tiere oder Menschen gewohnt haben. Jede Opfermahlzeit, vielleicht jeder Tiergenuß überhaupt, hat letztlich hier ihre psychologische Wurzel. Auch die Menschenfresserei der Kannibalen hat in Wahrheit keinen anderen Sinn, als daß der Sieger sich der Seelenkräfte des Besiegten bemächtigen wollte. Das Zerreißen des Tieres und das Schlürfen des Blutes im Dionysoskult ist aus demselben Motiv entsprungen. Bei gesteigerter Kultur hat sich daraus die Vorstellung entwickelt, daß man nur das Bild des Gottes zu verzehren brauche, um des Gottes selber habhaft zu werden. Auch diese uraltesten Triebe wachen auf höherer Stufe im christlichen Abendmahl wieder auf. Der Gläubige genießt den Leib und das Blut des Gottes, zu dem er betet, und gewinnt eben durch diesen Genuß die Teilnahme an der Erlösung. Mit deutlichen Worten hat schon das Johannesevangelium dies Motiv dahin erweitert, daß das Essen und das Trinken vom Fleisch und Blut des göttlichen Heilands die Vorbedingung dafür sei, Unsterblichkeit und göttliches Wesen in die eigene Menschennatur hineinzuziehen. (Johannes 6, 53 bis 56.) Diese Ausdeutung hat man in der ersten Generation der neuen Gemeinde noch nicht vollzogen; aber man hat vom ersten Tag ab gesagt, daß nur die, die den Leib und das Blut des göttlichen Heilands verzehren, an seinem Reiche teilhaben könnten.

Nun aber erhält die christliche Feier ihre wesentlichste Bedeutung erst dadurch, daß es nicht nur der Gott selbst

ist, der genossen wird, sondern daß es vor allen Dingen auch der Gott selbst ist, der sich opfert: er wird nicht geopfert, sondern er opfert sich selbst. Er erleidet den Tod nicht als Schicksal und bitteres Verhängniß, sondern er geht aus eigenem Entschluß in den Tod, um dadurch die Gemeinde aus der Gewalt des Teufels zu retten und einen neuen Bund zwischen der Gemeinde und Gott zu schließen. Alle Motive der Dankbarkeit und der Nachfolge, der eigenen Hingabe und der Treue gegen den bis zum Tode getreuen Heiland, kurz, die ganze sittliche Wirkung des Mythos von dem sich selbst opfernden Gott faßt sich in dieser Feier zusammen. Das hat schon Paulus empfunden, als er bewußt oder unbewußt den Einsetzungsworten der ältesten Überlieferung den Satz hinzugefügt hat: „dieses tut, so oft ihr's tut, zu meinem Gedächtnis.“ Und das ist derjenige Teil der Motive, der in der christlichen Abendmahlsfeier lebendig geblieben ist, als die übrigen magischen und sakramentalen Gedanken in der Entwicklung des Geistes schon lange überwunden waren.

Es wird kaum eine religiöse Zeremonie in der Geschichte zu finden sein, die die untersten und die höchsten, die ältesten und die jüngsten Motive des religiösen Lebens zu einer so wunderbaren Einheit in sich verschmolzen hat. Das Abendmahl ist das Reichste und Tieffste gewesen, was die Religion des Christentums überhaupt schuf. Und es ist zugleich diejenige religiöse Handlung gewesen, die die größte Lebenskraft in der Geschichte bewiesen hat. Diese ungeheure Steigerung der religiösen Motive aber ist nur dadurch entstanden, daß eine Verschmelzung von Elementen stattfand, die jedes für sich diese gewaltige Kraft noch längst nicht gehabt hatten. Erst als mit der seit langem geübten Zeremonie sich die Idee des sich selbst aufopfernden Hei-

Landes verband, und als die geschichtliche Tatsache hinzutrat, die dieses Opfer als Passahopfer zu verstehen erlaubte, ist diese Vertiefung des religiösen Sinnes und der religiös-sittlichen Kraft dieser Feier möglich geworden. Diese doppelte Verschmelzung aber hat eben nur das Christentum und keine von den anderen Religionen erlebt.

\* \* \*

Wie Sonntagsfeier und Abendmahl, so weist schließlich auch die dritte kultische Einrichtung, die die neue Gemeinde vom ersten Tage ab vom Judentum unterschied, auf außerjüdische Einflüsse hin, nämlich die Taufe. Und zwar bietet die Taufe wieder einen unwiderleglichen Nachweis, daß diese Einflüsse die späteren Jünger wirklich schon in ihrer vorchristlichen Zeit in Galiläa erreicht haben müssen. Denn von der christlichen Taufe hat noch niemand behauptet, daß sie eine selbständige Schöpfung der Christen gewesen sei; vielmehr ist sie nur eine Weiterführung der Sitte, die bereits vor dem Auftreten des geschichtlichen Jesus der Täufer Johannes in diese Kreise eingeführt hatte. Auch sie aber ist, wie die Berichte des Lukas beweisen, bereits vom ersten Tage ab in der Jerusalemer Gemeinde geübt worden. (Apostelgeschichte 3, 19; 2, 38.)

Die Taufe des Johannes war eine Zeremonie, die darin bestand, daß der Täufling mit seinem ganzen Körper in fließendes Wasser stieg und ganz darin untertauchte. Sie hatten bei Johannes den Sinn, daß der Täufling das alte Leben mit seinen Sünden und Lüsten im fließenden Wasser von sich abwaschen könne und dann als neuer Mensch mit geändertem Sinn und geänderter Richtung des Lebens aus dem reinigenden Wasser wieder heraufkomme. Sie war also schon bei Johannes nicht ein Sym-

hol, sondern ein Sakrament. Sie war nicht nur ein Bild der geänderten Willensrichtung, sondern sie sollte die reale Abwaschung sein, durch die die Sünde beseitigt und die Sinnesänderung geschaffen würde. So haben die Evangelien übereinstimmend über die Taufe des Täufers berichtet. Und das kann nur auf geschichtlicher Erinnerung beruhen; denn in der christlichen Gemeinde hat man ja sonst die selbständige und an sich schon entsündigende Wirkung der Taufe des Johannes bestritten. Dafür hat man die eigene christliche Taufe als den Vorgang bezeichnet, der an und für sich die Wunderkraft habe, die Sünde fortzuweisen. (Apostelgeschichte 3, 19.) Also auch in der neuen Gemeinde hat man die Taufe von Anfang an als Sakrament, das heißt als einen Vorgang von magischer Wirkung betrachtet.

Diese Vorstellung vom Sakrament aber ist sicher außerjüdischen Ursprungs gewesen. Im Judentum hat es weder das Sakrament der Taufe noch überhaupt Sakramente in diesem Sinne gegeben. In der Sekte der Essener freilich hat die Taufe auch in dieser Bedeutung bereits eine große Rolle gespielt. Aber diese Sekte kann nicht direkt auf Johannes gewirkt haben, weil er im übrigen von ihrem Leben und von ihren Gebräuchen nicht eine Spur zeigt. So bleibt nur die Annahme übrig, daß außerjüdische Einflüsse, die vom Orient her nach Palästina kamen, sowohl bei den Essenern als dann selbständig noch einmal bei Johannes die Aufnahme der Taufe als des Sakramentes der Heiligung bewirkt haben. Daß den jüdischen Zeitgenossen des Täufers seine Taufe als etwas Neues und Aufsehenerregendes galt, folgt ja schon aus der Tatsache, daß er sowohl in den Evangelien wie bei Josephus den Beinamen Täufer trägt.

Die Tatsache, daß die neue Gemeinde eine ihrer wichtigsten Zeremonien aus der Praxis des Täufers und nicht aus der des geschichtlichen Jesus nahm, ist für die Beurteilung dieser Gemeinde von großer Bedeutung. Sie zeigt, wie wenig die individuelle Eigenart des geschichtlichen Jesus in der Eigenart der Gemeinde nachgewirkt hat. Und die Taufe ist durchaus nicht der einzige Punkt, wo die Eigenart des Johannes auf das Verhalten der Jesusgemeinde stärker gewirkt hat als die Individualität Jesus selbst. Schon die Tatsache selbst, daß die neue Gemeinde sich organisationsmäßig von der übrigen Judenthumschaft abschloß, zeigt nicht den Geist des geschichtlichen Jesus, sondern vielmehr den des Täufers.

Der geschichtliche Jesus hat keine Gemeinde gegründet. Er hat keine Zeremonien oder Lebensformen geschaffen, die diejenigen annehmen sollten, die am kommenden Heil teilhaben wollten. Er hat überhaupt nicht nur einige wenige wecken und retten wollen; er hat vielmehr durchaus an die ganze Masse der Volksgenossen gedacht, hat die Armen damit getröstet, daß ihnen die Teilnahme am Gottesreich von selber gewiß sei, und hat von den Reichen gefordert, daß sie durch die Hingabe ihres Besitzes und durch Werke der Bruderliebe sich diese Teilnahme verdienen sollten. Im übrigen hat er gelebt, als sei die Zeit der Erfüllung schon da, und hat deshalb besondere Vorbereitungs- und Heiligungszeremonien nicht mehr gekannt.

Johannes aber hatte wirklich eine Gemeinde gegründet. Er hatte Jünger um sich gesammelt, die sich von der übrigen Welt absondern sollten. Er forderte von ihnen die Zeremonie der Taufe als Zeichen des Eintritts in die Gemeinde. Er forderte weiter eine Lebensführung des Fastens, der Entbehrung und herber Strenge, durch die

die Menschen sich von den Lüsten und Gütern der gegenwärtigen Weltperiode befreien sollten. Und er hat den Seinen eine Gebetsformel gegeben, durch die sie sich von anderen Sekten unterscheiden könnten. In allen diesen Beziehungen ist die Jesus-Gemeinde dem Johannes ähnlicher gewesen als dem geschichtlichen Jesus. Sie hat nicht nur vom ersten Tage ab die Taufe gefordert. Sie hat auch das Fasten als regelmäßige Übung wiederum aufgenommen; und sie hat sich ein Gebet geschaffen, das als das „Gebet des Herrn“ galt und damit zum ausschließlichen Eigentum dieser Gemeinde wurde. Und an der Abendmahlsfeier haben natürlich ebenfalls nur Gemeindemitglieder teilnehmen dürfen.

Lukas hat das christliche Herrengebet, das Vaterunser, mit der Einleitung eingeführt, daß die Jünger den Meister gebeten hätten: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat“. Darauf habe Jesus ihnen diese ihre Gebetsformel gegeben. Damit ist offenbar der Tatbestand richtig bezeichnet, daß die Johannes-Jünger früher ein Gemeindegebet besaßen haben als wie die Jesus-Gemeinde, und daß diese letztere von ihnen die Anregung zur Schaffung eines solchen Gebetes entnahm. Nicht richtig aber ist es, daß der geschichtliche Jesus selbst diese Formel geschaffen habe.

Die ursprüngliche Form des Vaterunser, wie sie den erweiterten Formeln des Matthäus und Lukas gemeinsam und auch schon in demselben griechischen Wortlaut zugrunde liegt, hat nur vier Bitten gekannt, nicht sieben: „Vater, es komme dein Reich; unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute; und laß uns unsere Verfehlungen nach, wie auch wir nachgelassen haben denen, die uns etwas schuldig sind; und führe uns nicht in Ver-



fuchung.“ (Lukas 11, 1—4; Matthäus 6, 9—13.) Dieses Gebet kann unmöglich vom geschichtlichen Jesus stammen. Es ist ja nichts anderes, als eine Zusammenstellung von echten Jesusprüchen, die in die Gebetsformel verwandelt sind; als solche kann es nur in der Gemeinde entstanden sein, die, so gut es ging, ein Herrengebet schaffen wollte und doch kein wirkliches Vorbild seiner Gebetsart besaß. Dabei ist die schlichte Bitte um das tägliche Brot für den morgigen Tag wieder ein deutliches Zeichen, daß es arme Leute gewesen sind, die sich in dieser Gemeinde zusammenfanden. (Markus 1, 15; Matthäus 6, 34; Markus 11, 25; 14, 38.)

Während aber bei dem Gebet die Gemeinde noch immer versucht hat, wenigstens in den Gedanken und, so viel als möglich, auch in den Worten des Meisters zu bleiben, hat sie mit der Wiedereinführung der Fasten eine Sitte des Täufers wieder lebendig gemacht, die der geschichtliche Jesus ausdrücklich verworfen hatte. Gerade den Jüngern des Johannes gegenüber hatte ja Jesus gesagt, daß er und seine Jünger nicht mehr fasten könnten: die Brautführer können nicht fasten, wenn der himmlische Bräutigam kommt; die alte Religion der Trauer und Furcht ist für sie nun vorüber; sie können nicht ihren neuen Wein in die alten Schläuche überlebter Zeremonien fassen. Die Gemeinde aber hat aus diesem Spruch den anderen Gedanken gemacht, daß die Freiheit vom Fasten für die Jünger nur so lange gegolten habe, wie der Bräutigam bei ihnen war. Sie haben die fröhliche Freiheit des geschichtlichen Jesus tatsächlich richtig verstanden. Aber sie haben sie nur als die Freiheit gefaßt, die er persönlich gehabt habe. Nun, nachdem er für kurze Zeit von ihnen geschieden sei, nun, wo noch einmal die Zeit der bangen

Erwartung begonnen habe, nun hat auch für sie die altüberlieferte Zeremonie des Fastens wieder eine Bedeutung gewonnen. Der Täufer Johannes hat ihre Gefühlswaise auch hier stärker bestimmt als der geschichtliche Jesus. (Markus 2, 18—22.)

\*       \*       \*

Und das ist es, was man schließlich zusammenfassend überhaupt sagen muß: Wie bei der Taufe, beim Gemeindegebet und bei den Fasten, so haben wir auch bei den Worten über die Speisen, über den Sabbat, über den Tempel und über die Armut als Vorbedingung zur Teilnahme am Gottesreiche gesehen, daß die Gemeinde des Christus hinter der individuellen Eigenart des Meisters weit zurückblieb. Sein wirklicher Kampf, das wirkliche Ziel seines Lebens ist bei ihnen doch fast unwirksam geblieben. Seine Hoffnung, sein hinreißender Glaube, seine Leidenschaft sind es gewesen, die sie überhaupt in Bewegung gebracht haben. Sein objektives Schicksal war dann der Anlaß, daß der Mythos vom sterbenden Heiland in ihnen in einzigartiger Weise lebendig wurde, und daß eine neue und ungeheuer viel lebendigere Form dieses Mythos entstand. Aber dann ist die Bewegung in Formen und Gedanken weitergegangen, die von der Person und dem wirklichen Kampf des geschichtlichen Jesus ganz unabhängig gewesen sind. Seine Person war der Anstoß, aber nicht die Ursache zur neuen Religionsbewegung.

Dem entspricht, daß man in der Jerusalemer Gemeinde gar kein Interesse gehabt hat, ein vollständiges und anschauliches Bild von dem Gang des Lebens und Wirkens des geschichtlichen Jesus zu zeichnen. Schon die

schematischen Sätze, in denen die Quellen des Lukas an drei verschiedenen Stellen vom geschichtlichen Jesus gesprochen haben, lassen erkennen, daß es diesen Leuten durchaus nicht darauf ankam, ein chronologisch und geographisch genau fixiertes Bild vom Auftreten und der Entwicklung ihres Meisters zu geben. (Apostelgeschichte 2, 22; 3, 13; 10, 38.) Und der Tatbestand der evangelischen Überlieferung läßt dasselbe erkennen.

Es ist nämlich eine falsche Meinung gewesen, wenn in früheren Jahrzehnten die wissenschaftliche Theologie öfter versucht hat, aus den Evangelien oder wenigstens aus Markus allein ein chronologisch getreues und sachlich echtes Bild einer Entwicklung des geschichtlichen Jesus herauslesen zu können. Jede eindringendere Untersuchung hat immer wieder ergeben, daß schon Markus keine Ahnung mehr von den wirklichen Verhältnissen des geschichtlichen Jesus gehabt hat. Er hat nur die Anekdoten und Sprüche gesammelt, wie sie ihm zuflossen, und hat sie in einen Rahmen gestellt, den er selbst sich zurechtgemacht hat, und hat sie dabei einem Gedanken untergeordnet, der diesen Stoffen in Wahrheit durchaus fremd war. Aus dem Zusammenhang, in dem er die einzelnen Stoffe erzählt, ist eine Biographie des geschichtlichen Jesus ebensowenig zu entnehmen, wie etwa aus dem Evangelium des Lukas oder dem des Johannes. Markus hat nicht weniger Legende geschrieben als diese.

Die älteste Überlieferung ist in Wirklichkeit von vornherein nicht darauf ausgegangen, das zusammenhängende Bild des gesamten Wirkens und Lebens des geschichtlichen Jesus zu geben. Vielmehr hat sie nur einzelne Anekdoten und einzelne charakteristische Sprüche bewahrt, die Jesus bei irgend welcher Gelegenheit einmal gesagt hat. Es kann

dem rückblickenden Bearbeiter unter Umständen möglich sein, aus dem lokalen Kolorit der Anekdoten und aus dem sachlichen Inhalt der Sprüche heraus sie nachträglich wieder in eine chronologische Reihe zu ordnen und so einen Rahmen für die Darstellung des geschichtlichen Jesus zu finden. Wir haben im ersten Band dieser Untersuchungen den Nachweis geführt, daß es durch solche chronologische und geographische Prüfung der einzelnen Stoffe durchaus möglich ist, ein sicheres Bild wenigstens von den Hauptlinien aus der Wirksamkeit des geschichtlichen Jesus zu zeichnen. Aber die Evangelien selbst haben von diesem Bild keine Kenntnis besessen. Man muß ihre Konstruktionen vollständig in Trümmer schlagen, um aus den Ecken und Kanten der einzelnen Steine das ursprüngliche Mosaik wieder zusammenzusuchen.

In der Überlieferung der einzelnen Anekdoten aber und der einzelnen Sprüche ist die erste Gemeinde im großen und ganzen, abgesehen von der Eintragung des Messiasbewußtseins, zuverlässig gewesen. Eine solche Rekonstruktion, wie wir sie versucht haben, wäre nicht möglich, wenn die einzelne Erzählung nicht treu und gut im Gedächtnis haften geblieben wäre. Auch bei den Sprüchen gilt von der großen Mehrzahl, daß sie gut und treu weitergegeben wurden. Wie oft hat doch ihr wirklicher Inhalt dem widersprochen, was die Gemeinde in ihrem Glauben und in ihrem Leben geübt hat! Wir würden vom wirklichen Jesus überhaupt nichts mehr wissen, wenn es keine Sprüche gäbe, die schlicht und ohne tendenziöse Entstellung von den Ohrenzeugen selbst überliefert worden sein müssen.

Aber man hat gerade in der ersten Gemeinde fortwährend auch neue Anekdoten und neue Jesusprüche erfunden, die sich je länger je mehr von dem echten Bild des

geschichtlichen Jesus bedeutend entfernt haben. Auf das Konto des ersten Jahrzehnts der Gemeinde sind da vor allem drei große Gruppen von Anekdoten zu setzen. Zunächst hat man die ganze Periode, von der man in Wahrheit nichts wußte, die Zeit der Flucht in das Ausland, mit einer Menge legendarischer Stoffe erfüllt, die in Wahrheit nichts weiter sind als phantastische Fortwucherungen des großen Erlebnisses, das Petrus am Galiläischen See nach dem Tode des Meisters gehabt hat: das Wandeln auf dem Meer, die Stillung des Sturmes, die wunderbare Speisung in der Wüste, das Christus-Bekenntnis des Petrus und die Verklärung in ihrer legendarischen Weiterbildung. Alle diese Geschichten begegnen bei Markus schon nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form. Sie sind ihm schon in zusammenhängenden Reihen überliefert gewesen und haben sich, wie zum Beispiel die Speisungsgeschichte, gelegentlich auch schon zu zwei Geschichten verdoppelt. Da aber das Evangelium des Markus im wesentlichen den Bestand der Überlieferung gibt, wie er sich bis zum zweiten Jahrzehnt der Jerusalemer Gemeinde gestaltet hatte, so ergibt sich, daß diese legendarischen Stoffe selbst bereits im ersten Jahrzehnt der Gemeinde entstanden sein müssen. Auch sie aber sind sicherlich nicht von den galiläischen Augenzeugen des geschichtlichen Jesus selbst, sondern von dem Jerusalemer Bestandteil der ersten Gemeinde geprägt worden. Auch hier wieder zeigt sich, wie stark die geistige Arbeit gerade dieses Bestandteiles die konkrete Ausgestaltung des christlichen Glaubens bestimmt hat.

Neben den genannten Legenden sind dann vor allem einige Heilungswunder zu nennen, die über alles natürlich erklärbare Maß hinausgehen und daher nicht als geschichtliche Erinnerung gelten können: die Heilung

Tauber, Stummer und Blinder, die Reinigung Aussätziger und die Auferweckung des eben gestorbenen Töchterleins des Jairus. Auch diese Legenden haben schon zu dem von Markus gesammelten Bestande der Überlieferung gehört, sind also ebenfalls bereits im ersten Jahrzehnt der Gemeinde entstanden. Ja, wir werden in einem Satz der Apostel-Aussendungsrede einen Beweis dafür finden, daß sie sogar schon in den ersten fünf Jahren der neuen Gemeinde entstanden sein müssen.

Und schließlich gehört hierher auch die Geschichte vom leeren Grab in der Form, wie sie Markus erzählt hat. Da erscheint sie noch immer in einer Gestalt, die sich an den wirklichen Vorgang der Entstehung des Christentums noch ziemlich anpaßt, in einer Gestalt, wie die beteiligten Frauen sie schon kurz nach ihrer Rückkehr nach Jerusalem erzählt haben konnten. Die Weiterwucherungen dieser Legende sind, wie die Schriften des Lukas, des Matthäus und des Johannes beweisen, erst späteren Datums gewesen.

Die Legende vom leeren Grabe zeigt, wie es psychologisch möglich war, daß solche Geschichten so bald und geradezu unter den Augen der besten Augenzeugen entstehen konnten. Es ist doch kein Zweifel, daß wenigstens Maria von Magdala, die Haupthelbin in dieser Erzählung, eine geisteskranke Person war, die sich solche und ähnliche Erlebnisse in bester Meinung einfach einreden konnte. In einer Gemeinde aber, in der die krankhafte Verzückung, die Vision und die Ekstase als Offenbarungen Gottes galten, mußte gerade in dem aufgeregten und leidenschaftlichen Wesen der Frau eine Gewähr für die göttliche Beglaubigung ihrer Geschichten erblickt werden. So ist auch aus späterer Zeit überliefert, daß die vier



Töchter des Armenpflegers Philippus geweissagt und Legenden von Totenaufweckungen erzählt hätten. Sie oder ihr Vater werden einen beträchtlichen Teil des legendarischen Stoffes gedichtet haben, der im ersten Jahrzehnt in der Jerusalemer Gemeinde entstand. (Apostelgeschichte 21, 9; Eusebius, Kirchengeschichte III, 39.)

Die Gemeinde selbst hat den Unterschied zwischen Legenden und echten Erinnerungen nicht empfunden. Paulus zitiert als Jesussprüche sowohl das echte Wort, in dem die Ehescheidung verboten wird, als auch den Satz, daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei, der aus der Apostel-Aussendungsrede stammt, über die wir noch sprechen werden, als auch eine Offenbarung über die Art und Weise, wie die inzwischen gestorbenen Mitglieder der Gemeinde bei der Wiederkunft des Christus vom Tode erweckt werden sollen. Letzterer Spruch ist nicht einmal in den Evangelien mit überliefert. (1. Kor. 7, 10; 9, 14; 1. Thessal. 4, 15.) Also selbst Paulus hat alle diese Sprüche auf einer Fläche gesehen; selbst er hat nicht vermocht, Echtes und später Entstandenes, Gesundes und Legendarisches voneinander zu scheiden.

So hat man in der Gemeinde auch niemals ein Gefühl dafür besessen, daß Widersprüche in der Überlieferung der Herrnworte bestanden. Matthäus zum Beispiel hat gutgläubig den Jesusspruch überliefert, daß die Apostel nicht zu den Heiden und nicht zu den Samaritern, sondern nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gehen sollen; trotzdem hat er am Ende seines Werkes den Auferstandenen die Jünger ausdrücklich zu allen Völkern und zu der ganzen Welt schicken lassen. Und Lukas hat, wie keiner sonst, wunderbare Erzählungen auch über die Mutter des Heilands verkündigt. Trotzdem hat er auch einen Jesus-

spruch überliefert, der nur zu dem Zweck geprägt worden sein kann, um die in der Gemeinde beginnende Marien-Verehrung als falsch und irrtümlich zu bezeichnen. Und er konnte bei Markus lesen, daß weder die Mutter noch die Brüder des geschichtlichen Jesus zu seinen Lebzeiten in ihm etwas Außerordentliches gesehen haben. (Matthäus 10, 5—6; 28, 19; Lukas 1—2 und 11, 27—28; Markus 3, 21.) So haben schon diejenigen, die die ganze Überlieferung von Jesus kritisch gesichtet und in eigenen Schriften zusammengestellt haben, kein Gefühl dafür gehabt, daß sie in sich widersprechende Dinge berichtet haben. Noch viel weniger aber dürfen wir solch ein Gefühl in der Gemeinde derer voraussetzen, bei denen diese Stoffe nur mündlich im Gottesdienst überliefert wurden, wo niemand zu kontrollieren vermochte, ob der betreffende Jesuspruch auf echter Erinnerung oder auf plötzlicher Eingebung beruhte. Nur so ist es zu verstehen, daß man die Worte über Speise, Sabbat, Fasten und Tempel als Jesusworte zitieren konnte, ohne sie doch ihrem schlichten Wortsinne nach zur Richtschnur des eigenen Lebens zu machen.

So ist der geschichtliche Jesus in der konkreten Schärfe seiner Individualität für die christliche Gemeinde der ersten Zeit fast ganz ein ruhender und toter Besitz gewesen. Aber gerade darin hat wieder ein Vorprung des Christentums vor den anderen Religionen gelegen; und es ist ein geschichtlicher Vorzug, der es auch den Weltreligionen des Islams und des Buddhismus gegenüber begünstigt hat. Es hatte in seiner Überlieferung einen Besitz, der zu anderer Zeit und in anderer Situation noch einmal lebendig zu werden vermochte. Den Mann, den es nichtsahnend mit göttlicher Autorität umkleidet hatte, ist tatsächlich einer der größten Revolutionäre in der Religionsgeschichte ge-

wesen. Raum einer vor ihm und wenige nach ihm haben so konzentriert auf den innersten Kern und Sinn der religiösen Zeremonien gedrungen; und keinen hat es gegeben, der die gewöhnliche Wertschätzung der Menschen nach Rang und Besitz so gründlich auf den Kopf gestellt hat wie er. Das Allgemeinmenschliche, das Wesentliche in aller Religion und in allem Leben, den inneren Wert und Adel des Menschen, der auch in Armut und Elend noch bewahrt werden kann, hat niemand so deutlich gesehen wie er. Die Gemeinde, die diese Worte weitertrug, ohne sie selbst zu verstehen, hat damit für die spätere Menschheit eine der wertvollsten Erinnerungen unseres Geschlechts vor der Vergessenheit bewahrt.

Aber wieder muß man hinzufügen, daß der geschichtliche Jesus mit diesem Schicksal nicht allein dasteht. Von den außerschristlichen Entwicklungen, wie etwa der griechischen Kultur und ihren Schöpfungen ganz zu schweigen, hat auch die jüdisch=christliche Religionsbewegung selbst in ihren Heiligen Schriften eine Menge von Stoffen weitergetragen, die erst nach Jahrhunderten, zum Teil erst nach zwei Jahrtausenden wieder lebendig wurden. Die Psalmen, der Dichter des Hiob, die großen Propheten sind für die jüdisch=christliche Religion zunächst doch ebenfalls ein toter Besitz geblieben. Es war ein glücklicher Zufall, der sie in die Heiligen Schriften gerettet hat, ohne daß die, die sie zu Heiligen Schriften machten, von ihrem wirklichen Wert und ihrem lebendigen Feuer noch irgend etwas verspürten. Gerade darauf beruht zum größten Teil die wunderbare Anpassungsfähigkeit, die man dem Christentum so oft nachrühmt, und die es auch wirklich in der Geschichte besessen hat, daß es eine solche Fülle von ursprünglich totem Besitz in seiner Überlieferung zu-

sammengefaßt hat. Es hat das Erbe einer Vergangenheit weitergetragen, die die größte Spannung der religiösen Energie darstellt, die die Weltgeschichte überhaupt kennt. Die Linie, die von Amos und Jesaja, Jeremia und Hiob zu dem geschichtlichen Jesus läuft, ist für die jüdische und für die christliche Kirche ein völlig toter Besitz gewesen. Man darf sagen, daß erst im letzten Jahrhundert diese Linie zunächst durch die Forschung der Wissenschaft wieder entdeckt worden ist, und daß sie erst in unseren Tagen beginnt, auch religiös fruchtbar zu werden.

Und nun nehme man dazu noch die andere Tatsache, daß die Entwicklung der ersten zwei Jahrhunderte der christlichen Kirchengeschichte dazu geführt hat, daß das Christentum auch Plato und die griechische Philosophie in sich aufnahm. Dann erst wird man völlig verstehen, warum diese Religion und diese Kirche für die jungen germanischen Völker zunächst eine so unerschöpfliche und immer wieder von neuem aufsprudelnde Quelle von Leben, Bereicherung und Erziehung wurde. Es hat sich die religiöse Kultur von Jahrtausenden und von ganzen Nationen in dieser christlichen Kirche zusammengefunden: so ist sie wirklich in der Lage gewesen, jeder Strömung und jeder Generation dasjenige zu bieten, was sie gerade gebraucht hat. Wie der gute Schriftgelehrte, von dem Matthäus spricht, war auch sie in der Lage, aus ihrem Schätze Altes und Neues, je nach Bedarf, zutage zu fördern. Das ist die geschichtliche Erklärung für das, was der gläubige Christ die ewige Jugend und die unversiegbare Lebenskraft seines Glaubens nennt.

---

### Drittes Kapitel

## Anfänge der Mission

Mehrere Jahre hat die Jerusalemer Gemeinde in der Weise gelebt, die wir aus den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte erschließen können. Die galiläischen Elemente, die mit Petrus gekommen waren, und die Diaspora-Juden, die in dieser Zeit in Jerusalem wohnten, sind zu einer unzertrennlichen und ununterscheidbaren Einheit verschmolzen. Dann aber kam ein neues Element in die Gemeinde hinein. Jakobus, ein jüngerer Bruder des geschichtlichen Jesus, kam mit seinen Brüdern zur Gemeinde hinzu.

Die Familie des geschichtlichen Jesus war ihm zu seinen Lebzeiten feindlich gesinnt gewesen. Als er sich nach Rapharnaum gestürzt hatte, waren seine Mutter und seine Brüder ihm nachgegangen, um ihn mit nach Hause zu nehmen, weil sie ihn für geisteskrank hielten. (Markus 3, 20—21.) Jetzt war Jakobus auf Grund eines eigenen Erlebnisses zum Glauben an seinen Bruder gekommen. Natürlich muß er vorher von dem neuen Glauben des Petrus und seiner Freunde gehört haben; aber es war doch ein selbständiger Anfang, ähnlich wie es einige Jahre später bei der Bekehrung des Paulus gewesen ist. Er erlebte eine Erscheinung des Auferstandenen und kam so auf demselben Wege zum neuen Glauben, wie einst Petrus gekommen war. Ihm aber schlossen sich seine jüngeren Brüder mit ihren Frauen an. (1. Kor. 15, 7; 9, 5.) Ob nun auch die Mutter den neuen Glauben an ihren Sohn gewann, ist nicht zu sagen. Das Johannesevangelium hat bekanntlich berichtet, daß sie später mit dem Apostel

Johannes zusammengelebt habe. (Johannes 19, 27.) Aber die Legenden, die man später über die Geburt des Heilands erzählte, können doch nur in einem Kreise entstanden sein, in dem man die Mutter persönlich nicht mehr gekannt hat.

Wann diese Übersiedlung des Jakobus erfolgte, ist nicht mit einer genauen Jahreszahl zu sagen. Die Berichte der Apostelgeschichte aus den ersten Jahren wissen von ihm noch nichts. Andererseits folgt aus der Reihenfolge der Erscheinungen, die Paulus nennt, daß er vor der Befehrung des Paulus, also bereits vor der Katastrophe des Stephanus zu der Jerusalemer Gemeinde gestoßen sein muß. Seine Übersiedlung muß also immerhin noch innerhalb der ersten sechs Jahre der neuen Gemeinde geschehen sein.

Dieser Jakobus hatte nichts von der freien und großen Art seines Bruders. Bloß in der proletarischen Stimmung war er ihm ähnlich. So echt proletarische Töne, wie der Jakobusbrief sie enthält, sind außerhalb der Evangelien in der ganzen altchristlichen Literatur nicht wiederzufinden. Aber in allen Fragen gesetzlicher Frömmigkeit hat Jakobus auf der Seite der Tradition gestanden. Ihm war es selbstverständlich, daß jemand, der als Jude geboren war, auch das Gesetz erfüllen müsse. Von den Worten seines Bruders über Sabbat und Speisen hat er sich nicht beeinflussen lassen. Vielmehr hat er in dem späteren Streit um das Gesetz sich wahrscheinlich darauf berufen, daß er bezeugen könne, daß auch sein Bruder in seinem alltäglichen Leben das Gesetz treulich erfüllt habe. (2. Korinther 5, 16—17; Galater 2, 6.)

In dem Bericht über die Katastrophe des Stephanus wird erzählt, daß in jener Zeit die Zahl der Jünger in



Jerusalem immer größer geworden sei, und daß nun auch eine Menge von Priestern dem neuen Glauben sich angeschlossen hätten. Ein halbes Menschenalter später wird dann ausdrücklich gesagt, daß auch frühere Pharisäer inzwischen Christen geworden seien. (Apostelgeschichte 6, 7; 15, 5.) Letzteres ist unzweifelhaft auf die Tätigkeit des Jakobus zurückzuführen, der in dem leztvorhergegangenen Jahrzehnt die entscheidende Führung in der Jerusalemer Gemeinde gewonnen hatte. So wird es wahrscheinlich auch mit seinem Auftreten zusammenhängen, daß in der lezten Zeit vor der Katastrophe des Stephanus Priester den Anschluß an die neue Gemeinde vollzogen.

Priester und Pharisäer sind die Todfeinde des geschichtlichen Jesus gewesen. Sie waren die eigentliche Ursache seines Todes. Sie hatten ihn gehaßt und verfolgt, weil sein Auftreten ihre Autorität und die Herrschaft des Gesetzes des Mose zu erschüttern schien. Wenn diese Kreise auch nur zum Teil zur neuen Gemeinde jetzt eine andere Stellung gewannen, so liegt das offenbar darin, daß durch das Auftreten des Jakobus und durch seine Ausführungen über Jesus ihnen jeder Zweifel darüber genommen wurde, daß dieser Christus das Gesetz des Mose nicht entkräften werde.

Damit aber taucht zum erstenmal in der Jerusalemer Gemeinde ein neuer Bestandteil auf. Neben die Galiläer und die Diaspora-Juden tritt nun eine einheimische palästinensische Richtung, die den Zusammenhang mit dem jüdischen Volk und dem jüdischen Leben nicht lösen, sondern die auf jüdischer Basis die Messiasgemeinde darstellen wollte. In derselben Zeit und also wohl auch unter dem Einfluß des Jakobus beginnt die palästinensische Mission, die erste Gründung christlicher Gemeinden außerhalb

Jerusalems im übrigen Judäa. Auch diese Mission ist bereits vor der Bekehrung des Paulus in Übung gewesen; sie muß also bereits vor der Katastrophe des Stephanus in Angriff genommen sein. Und sie vor allem hat dazu geführt, daß der Bestand von alteingesessenen Palästinensern in der judäischen Kirche beständig an Einfluß gewann.

\*

\*

\*

Hinter der Erscheinung des Auferstandenen an Jakobus und unmittelbar vor der, die er selbst erlebt hat, hat Paulus eine Erscheinung an „alle Apostel“ genannt. Schon der Ausdruck zeigt, daß er hier einen größeren Kreis von Menschen bezeichnen will, als den, den er vorher die Zwölfe genannt hatte. Er hat ja auch in seinen Briefen den Begriff Apostel in einem erheblich viel weiteren Sinne verwendet als es späterhin üblich war. Er hat nicht nur sich selber und Barnabas, sondern auch seine Begleiter Timotheus und Silvanus, den Alexandriner Apollo, den Jakobus, ja auch zwei sonst ganz unbekannte Männer, Andronikus und Junias, als Apostel bezeichnet. (1. Thessalonicher 2, 6; 1. Kor. 4, 6; 4, 9; 9, 5; Galater 1, 19; Röm. 16, 7.) Er ist damit offenbar dem Sprachgebrauche gefolgt, der in der Urgemeinde selbst üblich gewesen war. Erst in der zweiten Generation hat man, wie die Schriften des Markus und Lukas beweisen, den Begriff Apostel auf diejenigen beschränkt, die man für die Augenzeugen des geschichtlichen Jesus hielt.

Das Wort Apostel bedeutet nichts anderes als Sendbote oder mit dem uns geläufigen lateinischen Ausdruck Missionar. Daß eine beträchtliche Anzahl von Mitgliedern der Jerusalemer Gemeinde Sendboten genannt wurden

und daß sie gemeinsam einen Moment heiligster Verzücung erlebten, ist nur zu erklären, wenn es im Leben dieser Gemeinde wirklich einmal einen Augenblick gab, in dem eine größere Zahl von Männern mit Bewußtsein in die Mission hinausgeschickt wurden. Das war in den ersten Jahren der Gemeinde noch nicht geschehen. Dann aber, als Jakobus zur Gemeinde gestoßen war, ist in einem Augenblick begeisterter Erhebung der Entschluß zur Mission als etwas Neues und bis dahin noch nicht Geübtes gefaßt worden. Schon die Reihenfolge der Ereignisse läßt erkennen, daß Jakobus bei diesem Entschluß eine der hauptsächlich treibenden Kräfte war.

Wir sind in der Lage, den Inhalt dieses Entschlusses noch näher beschreiben zu können. Unter den Jesusprüchen der Evangelien befindet sich eine Rede, die eben den Sendboten gilt, die zur Propaganda in andere Orte hinauszuziehen. Markus hat von ihr nur einige Worte zitiert; Matthäus hat sie nach seiner Gewohnheit durch Anfügung anderer Sprüche erheblich erweitert; Lukas hat am ursprünglichen Wortlaut manches gefeilt und verbessert, hat aber im ganzen den ursprünglichen Umfang und Zusammenhang dieser Sprüche am besten bewahrt. (Markus 6, 6—12; Matthäus 10; Lukas 10, 1—16.) Ein wirkliches Jesuswort darf man in dieser Spruchreihe nicht suchen. Sie richtet sich an Männer, die von Stadt zu Stadt ziehen sollen und denen die Wanderpredigt zum dauernden Lebensberuf wird. Die Aussendung der Zwölfe, von der Markus erzählt, entspricht dieser Situation in keiner Weise; denn sie sollte sich ja nur auf die paar Dörfer erstrecken, die in der Umgegend von Nazareth liegen, und sollte nach wenigen Tagen schon wieder beendet sein. Daß diese Erzählung nur auf einer Kombination des

Markus und nicht auf einer wirklichen Überlieferung beruht, folgt auch schon daraus, daß Lukas sich nicht gescheut hat, die Situation dieser Rede einfach zu ändern, oder vielmehr die Rede zu verdoppeln und zwei Situationen für sie zu erfinden. Matthäus, oder vielmehr die ihm zugrunde liegende Spruchsammlung hat von der Aussendung der Apostel durch Jesus überhaupt nichts gewußt. Bei ihm ist die Rede nichts anderes als eine Anweisung, die die Apostel für ihr späteres Leben erhalten. In Wahrheit ist also nur die Rede selbst überliefert gewesen; und Markus hat die entsprechende Situation von sich aus dazu erfunden.

Wie eine solche Rede entstehen konnte, dafür haben wir ein Beispiel aus späterer Zeit. Lukas berichtet, daß während eines Gottesdienstes in der Antiochener Gemeinde der Heilige Geist auf einmal gerufen habe: Sondern mir den Barnabas und Paulus aus zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe! (Apostelgeschichte 13, 1—2.) Ein solcher Ruf des Heiligen Geistes ist in Wahrheit nichts anderes als das verzückte Stammeln eines Zungenredners oder die begeisterte Rede eines Propheten. Auch der Prophet spricht ja nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen des Christus oder des Geistes. Und so wird auch diese Apostel-Aussendungsrede ursprünglich entstanden sein. Sie ist das Programm, das ein Prophet der Jerusalemer Gemeinde in begeisterter Stunde im Namen und aus der Person des himmlischen Christus heraus entworfen hat. Sie ist ein Dokument aus der Stunde, in dem man zum erstenmal den Entschluß zu dieser neuen Propaganda faßte. Sie ist darum eine Urkunde aus der ersten Gemeinde von ganz hervorragendem Wert.

Die Apostel-Aussendungsrede hat mit den Worten begonnen: „Geht hin und verkündet: Gekommen ist die Gottesherrschaft! Kranke heilet, Tote erwecket, Aussätzige reinigt, Geister treibt aus. Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es weiter.“ Das Stichwort der Missionspredigt ist also immer noch das Wort, mit dem sowohl Johannes der Täufer als auch der geschichtliche Jesus ihre Predigt begonnen hatten. Es ist die galiläische Linie und nicht die Diaspora-Richtung, die aus dieser Rede spricht. Der Zweck der Mission ist immer noch der, die Menschen aufzurufen, sich für die kommende Erlösung würdig zu machen, in letzter Stunde ihnen die Entscheidung zum Bewußtsein zu bringen, ob sie an der Erlösung teilhaben wollen.

Wie bei dem geschichtlichen Jesus selbst und wie bei der Lahmenheilung des Petrus werden auch hier die Wundertaten der Apostel als Beweis dafür betrachtet, daß die Gottesherrschaft schon tatsächlich begonnen hat. Aber gegenüber den echten Sprüchen des geschichtlichen Jesus sind diese Wundertaten doch schon stark übertrieben. Der geschichtliche Jesus selbst hat in diesem Zusammenhang nur vom Austreiben der bösen Geister geredet und in der Macht des Gottesgeistes über den Teufel den Beweis dafür gesehen, daß der Sieg über den Teufel im Himmel schon endgültig errungen sei. (Markus 3, 22—30). Hier aber wird außerdem von Totenerweckung und Aussätzigenheilung gesprochen. Das wäre nicht möglich, wenn nicht solche Legenden über den geschichtlichen Jesus schon damals im Umlauf gewesen wären. Wir können also auch von hier aus bestätigen, daß solche Legenden in der Jerusalemer Gemeinde bereits in den ersten Jahren entstanden sein müssen.

Der grandioseste Grundsatz dieser Mission ist das Wort: umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es weiter. Scharf und klar zeigt sich die Ehrlichkeit und Selbstlosigkeit des neuen Glaubens. Scharf hebt sich der christliche „Apostel“ von jenen Schwindlern, Schwärmern und Wundertätern ab, die die Städte des Orients damals und später geradezu überschwemmt haben. Von ihnen betrieben die meisten ihre Religion nur, um daraus ein Geschäft zu machen. Sie trieben Geister aus, beschworen Verstorbene, lehrten geheimnisvolle Heiligungszeremonien, predigten einen neuen Glauben und einen neuen Gott, um die auf solche Weise gewonnenen Menschen pekuniär nach Möglichkeit auszuplündern. Der christliche Apostel aber will bei seiner Mission nichts für sich selber erwerben; ihn treibt der innere Zwang seines Glaubens. Er glaubt an die Wahrheit und Wirklichkeit des Gerichts und will die Menschen retten, solange es Zeit ist.

Darum sollen für diese Wanderprediger in Wirklichkeit alle die Sätze gelten, die der geschichtliche Jesus ursprünglich für seine Anhänger im ganzen gesprochen hatte: sie sollen auf eigenen Besitz verzichten, um frank und frei durch das Land eilen zu können, dahin, wo die günstigste Situation für ihre Predigt sie ruft. Sie sollen sich nicht scheuen, von der Gastfreundschaft derer zu leben, die ihrer Predigt Glauben schenkten, wie ja auch der geschichtliche Jesus die ganze Zeit seiner Wirksamkeit über von der Gastfreundschaft anderer gelebt hat. Freilich werden wieder besondere Vorschriften gegeben, daß der christliche Apostel sich nicht einfallen lasse, diese Gastfreundschaft zu mißbrauchen. Er soll genießen, was man ihm vorsetzt; er soll nicht von einem Haus in das andere laufen, um eine bessere Nahrung zu suchen; er



soll in einer Familie bleiben, solange er überhaupt in der betreffenden Stadt sich aufhält. Der neue Glaube soll sich durch die Habgier seiner Vertreter nicht kompromittieren lassen.

Und ihr ganzes Wirken soll in jagender Eile geschehen. Wenn eine Stadt sie verwirft, so sollen sie nicht lange zaudern und immer wieder einen neuen Anlauf versuchen: sie sollen vorwärtstürmen in eine andere Stadt und die Ungläubigen dem wohlverdienten Gericht überlassen. Sie sollen sich auf dem Weg von einer Stadt zur anderen nicht damit aufhalten, dem Entgegenkommenden auch nur einen Gruß zu bieten. Bei Matthäus steht noch der Satz: „Ihr werdet die Städte Israels nicht fertig bekommen, bis der Menschensohn kommt.“ Das ist dem Wortlaut nach wohl erst eine spätere Wendung; aber der Gedanke ist echt und alt: es ist nur eine kleine Zeit, die für die große Mission noch offen steht; die Ankunft des Menschensohnes steht nahe bevor. Die Gedanken gehen immer noch in die Zukunft; die kommende Erlösung in der neuen Weltperiode ist immer noch der Kernbegriff der neuen Religion.

Und doch zeigt eben die Apostel-Aussendungsrede, wie diese Stimmung langsam zu schwinden beginnt: die Gegenwart bekommt hier schon einen eigenen Inhalt. Gerade darin liegt die ungeheure Bedeutung, die diese Wendung zur ersten Mission für die Entfaltung der neuen Religion in der Zukunft gehabt hat.

Im ersten Augenblick des neuen Glaubens waren die Jünger der Meinung gewesen, daß der Auferstandene als Menschensohn in den Wolken des Himmels erscheinen werde, sobald sie nach Jerusalem zurückgekehrt seien, wie sie ja auch schon bei der letzten Wanderung mit dem ge-

geschichtlichen Jesus geglaubt hatten, in Jerusalem werde die neue Weltperiode sofort leibhaftig beginnen. Auch jenes Erlebnis, das man als Erscheinung des Auferstandenen an mehr als fünfhundert Jünger oder als Ausgießung des Heiligen Geistes bezeichnet hat, stand noch durchaus unter dem Glauben, es sei damit der Anfang des vom alttestamentlichen Propheten geweissagten Gerichtstages gegeben. Noch bis in die Himmelfahrtslegende des Lukas hinein hat sich der Satz erhalten, daß die Jünger in diesem Augenblicke geglaubt hätten, der auferstandene Jesus werde die Gottesherrschaft nun augenblicklich errichten. (Apostelgeschichte 1, 6.) Es war die Stimmung, in die sie der geschichtliche Jesus hineingerissen hatte und die durch den Glauben an seine Auferstehung zunächst nur zu noch heißerer Glut entfacht worden war.

Aber schon die Geschichte des Judentums und eben jetzt wieder der Zusammenbruch des geschichtlichen Jesus hatten gezeigt, daß ein solcher Glaube und eine so leidenschaftliche Hoffnung niemals für eine lange Zeitdauer bestehen können. Sie müssen ja durch die unerbittliche Erfahrung der Wirklichkeit sehr bald als Illusion erwiesen werden. Und dann entsteht die große Frage, die noch keiner von den auf solche Stimmungen hin ins Leben gerufenen Bewegungen in der Geschichte erspart blieb: Was werden die Menschen tun, um die Enttäuschung und Verzweiflung zu überwinden, die aus dem Zerbrechen ihrer Illusion sonst mit Notwendigkeit entstehen mußte?

Das Judentum hatte einst die Lösung gefunden, daß die erhoffte Lösung nicht eher kommen könne, als bis durch den Heiligungsapparat des täglichen Opfers im Tempel und durch die peinlich treue Gesetzesfüllung eine heilige Gemeinde geschaffen sei, die würdig sei, mit der Teil-

nahme am Reiche Gottes belohnt zu werden. Dem geschichtlichen Jesus selbst hatten die Feinde keine Zeit gelassen, auch dieses Problem noch in sich durchzukämpfen und zu einer großen und edlen Lösung zu bringen. Um so schwerer lastete nun auf der neuen Gemeinde die Frage, wie sie die Schwierigkeit überwinden werde, vor die die Tatsache sie stellte, daß der Bräutigam immer länger zögerte, zur Hochzeit zu kommen.

Sie hat die Frage damit gelöst, daß sie in einer Stunde heiliger Begeisterung den Gedanken faßte, der unvermeidlich länger werdenden Gegenwart eine eigene Aufgabe zu stellen: die Kunde vom gestorbenen und auferstandenen Christus sollte nicht nur den Jerusalemern, sondern dem ganzen Judentum überhaupt vorgelegt werden. Warum sollten gerade nur die Bewohner der Hauptstadt damit begnadet werden, daß sie die Möglichkeit hatten, sich auf die Erscheinung des Christus vorzubereiten und sich rechtzeitig für die Erlösung würdig zu machen? Die alten Weissagungen und auch die neue Meinung bei Johannes und Jesus waren doch ursprünglich darauf gegangen, daß das ganze jüdische Volk die Möglichkeit haben sollte, sich noch in letzter Stunde zu bekehren und dem Herrn als ein wohlvor备itetes Volk entgegenzugehen. (Lukas 1, 16 bis 17.) Es war nur eine Wiederaufnahme dieser Gedanken, wenn man nun an die Aufgabe ging, dem ganzen jüdischen Volk die Möglichkeit zur Entscheidung zu geben. Damit war für die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft des Erlösers eine eigene, positive und ungeheuer große Aufgabe gewonnen. Und es scheint, daß das Bewußtsein von dieser Aufgabe eben das Neue war, was Jakobus in die Jerusalemer Gemeinde gebracht hat.

Sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas geht der Apostel-Aussendungsrede der Satz voraus: „Die Ernte ist reich, die Zahl der Arbeiter aber ist klein. Bittet doch den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in die Ernte sende.“ Die Stellung dieses Satzes beweist, daß auch er bereits zur ursprünglichen Apostel-Aussendungsrede gehört hat. Deutlich spricht sich darin das Bewußtsein von der Größe der Aufgabe aus, die man sich in diesem Augenblick neu gestellt hat. Der Blick schweift über die ganze Masse des jüdischen Volkes und sieht die große Zahl derer, die gewonnen werden könnten und die gewonnen werden müssen, ehe das Ende kommt. Und das Herz wird schwer über der kleinen Zahl derer, die in so kurzer Zeit eine so ungeheure Aufgabe vollbringen sollen. Aber gerade diese Erkenntnis treibt zu um so größerem Eifer: das Volk läuft ratlos durcheinander wie Schafe, die keinen Hirten haben; laßt uns die Hirten sein, die es zur Klarheit und zur Annahme der Erlösung führen!

Dem entspricht der Charakter, den diese Mission tatsächlich gehabt hat. Sie ist vom ersten Augenblick an nicht darauf ausgegangen, bloß einzelne neue Anhänger außerhalb Jerusalems zu gewinnen, sondern sie hat von vornherein danach getrachtet, in den verschiedenen Städten Gemeinden zu gründen, die dann aus eigener Kraft weiter zu wachsen vermochten. Nach der Apostel-Aussendungsrede kommt es für den einzelnen Apostel oder vielmehr für das Apostelpaar, das in eine neue Stadt kommt, durchaus nicht darauf an, den Einwohnern der ganzen Stadt den neuen Glauben zur Entscheidung vorzulegen. Es soll ihnen vielmehr genügen, wenn sie in einem einzelnen Hause den Sammelpunkt schaffen können, um den herum weiter von selbst sich dann Gläubige gruppieren

können. Sie sollen die Arbeit in der einzelnen Stadt verlassen, sobald sie den Grund zu einer neuen Gemeinde gelegt haben, um so schnell wie möglich in eine andere Stadt zu einer neuen Gemeindegründung zu ziehen. So allein konnten sie es für möglich halten, in der kurzen Frist, die ihnen noch gegeben war, die Kunde vom Heil in alle Städte des jüdischen Landes zu tragen.

Diese Schaffung neuer Gemeinden ist das wesentliche und bleibende Ergebnis dieser ersten Mission gewesen. Die neuen Gemeinden standen natürlich von vornherein untereinander und mit der Muttergemeinde in Verkehr und Verbindung. Wie die Erzählungen der Apostelgeschichte beweisen, sind schon bald nachher Inspektionsreisen des Petrus in die anderen Gemeinden Palästinas durchaus nichts Seltenes gewesen. Die Leitung der Jerusalemer Gemeinde wurde so von selbst zur Leitung der ganzen Gemeinschaft auch über den lokalen Kreis der Hauptstadt hinaus. Und die Gemeinschaft selbst fühlte sich, auch wenn sie aus verschiedenen Ortsgruppen bestand, der umgebenden Welt gegenüber als eine Einheit. Das Wort Ekklesia, mit dem sich schon in Jerusalem die erste Gemeinde genannt hatte, ward nun auch auf die anderen Gemeinden übertragen. Entweder hießen nun auch die anderen Ortsgruppen die Ekklesia Gottes in der und der Stadt, und in der Mehrzahl: die Ekklesiai Judäas (Galater 1, 20), oder die neue Gemeinschaft als solche, gleichgültig aus welchen und wie vielen Ortsgruppen sie bestand, nannte sich mit dem gemeinsamen Namen die Ekklesia Gottes. (Galater 1, 13.)

Der eigene Name aber und der eigene Organisationsverband über mehrere Ortsgemeinden hinaus mußten unwillkürlich und ungewollt dazu führen, die Aussonde-

rung der neuen Gemeinschaft vom übrigen Judentum zu verstärken. Mochte die Absicht der Mission auch noch so sehr darauf ausgehen, das Judentum als Ganzes für den neuen Glauben zu gewinnen, gerade die mit der Mission notwendig gegebene Erweiterung der selbständigen Organisation mußte rasch dazu führen, den Unterschied der Christuszgläubigen von den übrigen Juden stärker herauszubilden. Auch wenn das den Missionaren und denen, die das Werk angeregt hatten, im Augenblick noch nicht zum Bewußtsein kam, der Erfolg, oder vielmehr der Mißerfolg der Mission gegenüber dem ganzen jüdischen Volk mußte diese Wirkung sehr bald enthüllen.

Aber trotzdem hat gerade diese Mission die Loslösung der neuen Religion vom Judentum auch wieder eigenartig erschwert. Die Kreise, die durch sie neu in die Gemeinde hineinkamen, sind eingeseffene palästinensische Juden gewesen. In den kleineren Städten Judäas, in die die Mission sich naturgemäß doch zuerst wenden mußte, werden Juden aus der Diaspora so gut wie gar nicht gewohnt haben. Gerade aus Diaspora-Juden aber hatte die Jerusalemer Gemeinde in den ersten Jahren vornehmlich bestanden. In dieser Beziehung muß die palästinensische Mission also ähnlich gewirkt haben wie der Beitritt von einheimischen Priestern und Pharisäern zu der Jerusalemer Gemeinde.

Die Vermutung liegt nahe, daß diese Wirkung nicht unbeabsichtigt war. Wenn es richtig ist, daß gerade Jakobus den Anstoß zu dieser Mission gegeben hat, so darf man darin vielleicht auch einen Versuch erblicken, rechtzeitig ein Gegengewicht gegen die Diaspora-Juden in der Jerusalemer Gemeinde zu schaffen. Es ist doch wohl nicht Zufall gewesen, daß diese palästinensische Mission gerade



zu einer Zeit begann, wo in den Kreisen der Jerusalemer Gemeinde selbst eine Richtung hervortrat, die in ihrer Konsequenz dazu führen mußte, das Judentum als Religion von innen heraus zu überwinden und damit auch äußerlich die volle Loslösung der Gemeinde vom Judentum vorzubereiten. Die palästinensische Mission kann nämlich kaum sehr viel früher begonnen haben als das Auftreten des Stephanus innerhalb der Jerusalemer Gemeinde. Erwägen wir die Stellung, die Jakobus späterhin einnahm, so wird es durchaus verständlich, daß er in der palästinensischen Mission den Versuch unternahm, rechtzeitig gegen eine ihm verderblich erscheinende Wendung ein Gegengewicht zu schaffen.

\*            \*

Wie jener Bericht über die Heilung des Lahmen und das, was unmittelbar darauf folgte, und wie die Apostel-Aussendungsrede, so ist auch die Darstellung der Katastrophe des Stephanus, die Lukas bietet, eine Urkunde, die aus den beteiligten Kreisen der Urgemeinde selbst stammen muß, die uns daher über ein wichtiges Stück aus der Geschichte dieser Gemeinde gut und zuverlässig unterrichtet. Aus vielerlei Anzeichen läßt sich erkennen, daß dieser Bericht dem Lukas bereits schriftlich fixiert vorlag und daß er ihn fast wörtlich verwendet hat. Nur hat er aus einem Volkstumult eine Verhandlung vor dem Hohen Räte gemacht und hat in der großen Rede des Stephanus ein beträchtliches Stück gestrichen. So wie die Rede heute lautet, besteht sie nur aus einer lang ausgedehnten Einleitung und einem schrillen Schluß; das Mittelstück aber, das die schärfsten Angriffe auf das Judentum enthielt,

fehlt vollständig. Die Vermutung ist nicht unbegründet, daß Lukas dieses Stück fortließ, weil es seinen eigenen Auffassungen nicht entsprach. Trotzdem aber ist das, was er stehen ließ, noch eben genug, um die besondere Meinung des Stephanus zu erkennen.

Stephanus gehörte nach diesem Bericht zu jenen Griechisch redenden Juden, die bereits in den ersten Jahren zur neuen Gemeinde gekommen waren. Unter den sieben, die als Armenpfleger für die Gemeinde bestellt wurden, wird er als erster genannt, ist also wohl nächst Petrus das bedeutendste Mitglied der Gemeinde gewesen. Er war in vorzüglichem Maße, was man damals einen vom Geiste Gottes erfüllten Menschen genannt hat. Schon bei der ersten Erwähnung sagt der Bericht, daß er ein Mann voll Glaubens und voll heiligen Geistes war. Dann wieder wird hervorgehoben, daß er voll Gnade und Kraft Wunder und Zeichen im Volke getan habe. Schließlich wird erzählt, daß er am Ende seiner großen Rede in Ekstase gefallen sei und eine Vision gehabt habe, in der er die Majestät Gottes und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend erblickte. Er also in erster Linie gehörte zu denen, die den Begriff und die Vorstellung vom Heiligen Geist in die neue Religion hinzugebracht hatten.

Es ist charakteristisch, daß er sich an der Mission unter den palästinensischen Juden und an der Gewinnung alt-eingesessener Jerusalemer nicht beteiligt hat. Er hat seine ganze Kraft vielmehr auf die Gewinnung der Diaspora-Juden gelegt. Er hat wohl schon vor jener großen Rede das einheimische jüdische Volk in Palästina wegen seiner Verstocktheit für endgültig verworfen gehalten und hat geglaubt, daß die Erlösung nur noch den Diaspora-Juden gelten könne. Deutlich tritt hier der Unterschied hervor,

der zwischen ihm und der Richtung der Apostel-Aussendungsrede bestand.

Die Anklage, die gegen ihn gerichtet wurde, lautete auf Lästerung gegen Gott und gegen Mose, gegen den Tempel und gegen das Gesetz. Er hatte gesagt: „Jesus, dieser Nazarener, wird diesen heiligen Ort auflösen und wird die Lebensregeln ändern, die uns Mose übergeben hat.“ Lukas freilich hat gemeint, daß das eine falsche Beschuldigung sei und daß nur lügenhafte Zeugen zur Begründung eines solchen Satzes hätten aufgestellt werden können. Aber die Rede des Stephanus selbst beweist, daß dieser Satz durchaus seine wirkliche Meinung traf. In dem alten Bericht kann daher von der Aufstellung falscher Zeugen wohl nicht die Rede gewesen sein.

Wie bei Jesus selbst, so gipfelt auch des Stephanus Rede in der leidenschaftlichen Anklage gegen die Juden, daß sie zu allen Zeiten die Propheten getötet und diejenigen verworfen hätten, die Gott zu ihnen gesandt habe. Daß sie den verheißenen Gerechten selbst verraten und ermordet hätten, ist nur ein Beispiel mehr dafür, wie sie es seit jeher mit allen Propheten gemacht haben. Die ganze jüdische Geschichte gilt ihm als ein Beweis dafür, wie ungehorsam und halbstarrig dieses Volk Gottes seinem Gott gegenüber von Anfang an war.

Dieser allgemeine Gedanke von der Verstocktheit des Volkes erhält nun aber eine besondere Nuance dadurch, daß auch der Tempelbau des Salomo als Ungehorsam gegen ein Gottesgebot hingestellt wird. Gott habe dem Mose in der Wüste die Stiftshütte gezeigt, das heilige Zelt, das als Heiligtum gelten sollte. Ihm sind die Israeliten bis zu Davids Zeiten treu geblieben. Salomo aber hat sich verführen lassen, einen Tempel zu bauen.

Die Vorstellung aber vom Tempel als dem besonderen Wohnsitz Gottes hat Stephanus ausdrücklich als widersinnig verworfen. Ein Schriftwort sagt: „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde ist der Schemel meiner Füße; welcherlei Haus könntet ihr mir bauen, spricht der Herr, oder wo ist ein einzelner Ort, wo ich wohnen könnte? Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?“

Dieser Gedanke ist für jüdische Ohren unzweifelhaft eine Gotteslästerung gewesen: es wurde dasjenige bestritten, worauf für den Juden der Glaube an die besondere Heiligkeit des Tempels ruhte. Aber es ist doch sehr wichtig, daß Stephanus nur gesagt hat, der wiederkommende Jesus werde in Zukunft diesen Tempel vernichten. Für die Gegenwart hat er offenbar am Tempelkult keinen Anstoß genommen. Ob er persönlich die Opfer und Gebete mitgemacht hat, die andere Mitglieder der Gemeinde damals noch mit dem Tempel verbanden, ist nicht zu sagen. Sicher aber ist, daß trotz seines Ansehens sein Auftreten in der Gemeinde nicht dazu führte, daß die Gemeinde sich vom Tempeldienst löste. Mag also des Stephanus Haltung gewesen sein, welche sie will, er hat die Praxis der Gemeinde dem Tempelkultus und dem Tempelbesuch nicht entfremdet.

Dasselbe aber gilt für seine Stellung zu den Lebensregeln des mosaischen Gesetzes. Er hat mit großer Ausführlichkeit den Gedanken vertreten, das Gesetz sei dem Mose nur durch einen Engel gegeben. Das Gegenstück dieses Gedankens, daß Jesus der Sohn Gottes war, daß er also Vollmacht hatte, dieses Gesetz zu verändern und aufzuheben, ist in der Rede, wie sie Lukas berichtet hat, nicht mehr enthalten. Es ist aber kein Zweifel, daß der ursprüngliche Wortlaut dieser Rede diesen oder einen ähn-

lichen Gedanken enthalten mußte. Denn gerade auf ihm ruhte ja die Beschuldigung, daß er gesagt habe, dieser Jesus werde die Lebensregeln des Mose verändern.

Wichtig aber ist auch hier wieder die Tatsache, daß er für die Gegenwart und für das praktische Leben der Christen die Gültigkeit des Gesetzes durchaus nicht bestritt. Nur für die Zukunft wird eine Religion erwartet, die ohne die Erfüllung der Zeremonialgebote des Gesetzes und ohne den Opferdienst im Tempel bestehen kann. Paulus, der Hebräerbrief und das Evangelium Johannis haben das Wesen des Christentums gerade darin gefunden, daß es schon für die Gegenwart diese reinere und höhere Form der Gottesverehrung besitze. So weit war Stephanus nicht. Im gegenwärtigen Leben war und blieb er noch Jude. Ausdrücklich hat er gesagt, daß die Beschneidung schon dem Abraham als Bundeszeichen gegeben sei; sie also hat seiner Meinung nach nicht zu den Lebensregeln des Mose gehört, die der wiederkommende Jesus umändern werde. Gerade sie aber ist es gewesen, gegen die der Kampf des Paulus sich vorwiegend gerichtet hat. So ist das, was Stephanus vertrat, noch nicht die Paulinische Theologie, noch nicht die volle Überwindung des Judentums als einer für die Gegenwart gültigen Religion. Es ist nur innerhalb des Judentums eine theologische Entwertung dessen, worauf nach pharisäischer Meinung der ewige Wert der jüdischen Religion beruhte.

Und eben darin beruht auch die Verschiedenheit, die Stephanus von dem geschichtlichen Jesus trennt. Jesus ist kein Theologe gewesen. Er hat nicht mit religionsgeschichtlichen oder mythologischen Spitzfindigkeiten über die ewige oder nur zeitlich begrenzte Gültigkeit des Gesetzes gestritten. Er hat einfach aus der innerlichen Wahr-

haftigkeit seines Charakters heraus die Sinnlosigkeit des Sabbatgesetzes, der Speisevorschriften und der Waschungen empfunden. Er hat nichts weiter als den sachlichen Gesichtspunkt gekannt, daß Reinheit und Unreinheit sittliche Zustände seien, die durch äußere Einrichtungen am Körper weder gefördert noch gehindert werden. Und er hat auch seinen Fluch über den Tempel nicht auf gelehrte Zitate aus der Heiligen Schrift begründet, sondern auf die ganz elementare Anschauung davon, daß durch das Gebaren der Wechsler und Händler das heilige Bethaus Gottes entweiht worden sei. Von dieser schlichten Größe und dieser Unmittelbarkeit des Gefühls ist Stephanus weit entfernt. Er hat die jüdische Religion nur theologisch, aber nicht religiös überwunden.

Und doch ist das Auftreten des Stephanus ein Beweis, daß die Worte Jesus über Sabbat, Reinheit und Tempel in der Gemeinde nicht ganz vergessen waren. Man hat aus ihnen wenigstens doch den Schluß gezogen, daß Jesus bei seiner Wiederkunft diese Bestandteile der jüdischen Religion auflösen werde. Und diese Wiederkunft hat man noch immer als ein in unmittelbarer Nähe bevorstehendes Ereignis betrachtet. Nichts läßt die Ursprünglichkeit und Güte dieses Berichts so deutlich erkennen, als eben die Tatsache, daß nach diesem Bericht auch des Stephanus Meinung noch ganz auf die Zukunft, auf die demnächst bevorstehende Wiederkunft des Christus gerichtet war. Wo der Blick noch so ganz in die Zukunft schweifte, brauchte man das Bedürfnis noch nicht zu fühlen, über den Wert oder Unwert der jüdischen Lebensregeln für die Gegenwart nachzudenken.

Trotzdem genügte das, was Stephanus sagte, um ihn nach jüdischem Recht der Gotteslästerung schuldig zu



machen. Die Strafe der Steinigung, die das mosaische Gesetz für diesen Frevel bestimmt hatte, hat die Volksmasse in aufbrausender Wut sofort nach seiner Rede an ihm vollzogen. Römische Soldaten, die den Tumult hätten verhindern können, sind wohl gerade nicht zur Stelle gewesen. Der Hohe Rat schloß an diese Volksjustiz eine strenge Untersuchung gegen die übrigen Mitglieder der Gemeinde, soweit sie verdächtig waren, die Anschauungen des Getöteten zu teilen. Doch ist Stephanus diesmal der einzige Blutzzeuge geblieben. Die anderen wurden nur verhaftet und aus der Stadt vertrieben.

Aber auch dieses Schicksal hat nicht die ganze Gemeinde getroffen. Nicht nur Jakobus mit seinem näheren Anhang, auch Petrus, Johannes und die anderen von den Zwölfen konnten unangefochten in Jerusalem bleiben. Auch Barnabas, Agabus, Silas, Mnason und andere werden noch später in der Jerusalemer Gemeinde als alte Mitglieder dieser Gemeinde genannt. So sind es doch wohl nur die Griechisch redenden Juden gewesen, die wirklich von der Verbannung getroffen wurden.

Aber gerade sie waren es auch, bei denen nun der nächste Fortschritt lag. Die palästinensische Judenmission hatte, wie das Beispiel des Stephanus zeigt, schon vorher für sie kein Interesse gehabt. Und die neue Verfolgung mußte ihnen nur noch ein Beweis mehr dafür sein, daß die eigentlichen Vertreter des jüdischen Volkes endgültig verstoßt und endgültig verworfen seien. So sind sie auch jetzt nicht in diese palästinensische Arbeit eingetreten. Sie haben sich vielmehr nur an die Diaspora-Juden gewendet. Aber eben dadurch sind sie dazu geführt worden, die Grenzen des Judentums überhaupt zu verlassen und

sich auch an die Angehörigen anderer Nationen und an die Gläubigen anderer Religionen zu wenden.

\*       \*       \*

Nach Stephanus war in der Liste der sieben Jerusalemer Armenpfleger Philippus als zweiter genannt worden. Von ihm hat Lukas im Anschluß an die Katastrophe des Stephanus zunächst weitererzählt. (Apostelgeschichte 8, 4—40). Danach ist Philippus in die Hauptstadt von Samaria gegangen und hat dort den Christus verkündet. Er hat mit seiner Predigt starken Anklang gefunden und hat viele von bösen Geistern Besessene und viele Gelähmte und Lahme geheilt: „Es wurde aber eine große Freude in jener Stadt.“ Was er dann mit dem Magier Simon erlebte, davon haben wir bereits früher gesprochen. (Apostelgeschichte 8, 5—13.)

Die Erzählung des Lukas verrät keine Kenntnis davon, daß diese Mission unter den Samaritern etwas ganz Außergewöhnliches und Außerordentliches war. Es wird dem Lukas, der in diesen Gegenden nicht selber Bescheid wußte und der den Philippus persönlich wohl auch nur wenige Tage gesehen hat, nicht deutlich geworden sein, daß diese Samariter eine andere Religion hatten als die Juden, und daß zwischen ihnen und den Juden eine tödliche Feindschaft bestand. Die Tatsachen selbst, die er berichtet, sind deshalb doch nicht zu bezweifeln. Und sie sind wichtiger als Lukas selber gewußt hat. Denn sie beweisen, daß dieser nach Stephanus bedeutendste Mann unter den griechischen Juden in der Jerusalemer Gemeinde der erste war, der den Entschluß faßte, mit seiner Predigt sich nicht nur an die Juden, sondern auch an die Anhänger anderer Religionen zu wenden.

Derſelbe Philippus hat dieſen ſelben Schritt auch noch an anderer Stelle getan. Seine Großtat freilich iſt neben der Miſſion unter den Samaritern die Gründung von Chriſtusgemeinden in den Städten an der ehemals philiſtäiſchen Küſte geweſen: von Gaza und Aſdod im Süden bis Cäſarea im Norden. (Apoſtelgeſchichte 8, 40.) Und hier ſcheint er nur unter Juden Propaganda betrieben zu haben. Aber eine Anekdote aus dem Leben dieſes Mannes hat Lukas noch berichtet, und ſie iſt für die Art, wie dieſe Miſſionare vorwärts gedrängt wurden, beſonders bezeichnend.

Auf der Straße von Jeruſalem nach Gaza traf einſt Philippus einen Äthiopier, einen Beamten der äthiopischen Königin. Das war alſo kein Jude, ſondern von Abſtammung ein Heide. Aber er war, was man in dieſer Zeit einen gottesfürchtigen Mann nannte: er hatte den jüdiſchen Gottesglauben und die Anerkennung der jüdiſchen Heiligen Schrift übernommen. Er war ſoeben in Jeruſalem geweſen, wohin er eine Wallfahrt zum Tempel gemacht hatte; jezt ſaß er auf ſeinem Wagen und las den Propheten Jeſaia. Philippus benutzte die eben gelesene Stelle als Anknüpfung, um ihn das Evangelium vom gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus zu lehren und ihn auch ſofort zu taufen. Die Art und Weiſe, wie er ſelbſt die zufällige Begegnung dem Lukas ſpäter als eine Wirkung des Heiligen Geiſtes geſchildert hat, läßt deutlich erkennen, daß es ſich bei dieſer Proſelytentaufe um einen ganz einzigartigen Vorgang gehandelt hat, und daß er durch dieſen Zufall weitergeführt worden war, als ſeine Gedanken damals eigentlich ſchon gewollt hatten.

Ein ähnliches Erlebnis hat Lukas dann auch von Petrus berichtet, vermutlich ebenfalls nach einer Erzählung, die ihm Philippus davon gegeben hat. Ein

römischer Offizier, namens Cornelius, der in Cäsarea bei der sogenannten Italischen Kohorte stand, hat einmal den Petrus, als er gerade in der Umgegend war, zu sich rufen lassen. Auch dieser Römer wird als gottesfürchtiger Mann geschildert, der mit seinem ganzen Hause dem jüdischen Gott zugetan war, die jüdischen Gebetsitten hielt und dem jüdischen Volke viele Almosen gab. Auch unter seinen Soldaten hat er einen gehabt, den er, da er ebenfalls in diesem Sinne ein gottesfürchtiger Mann war, als Vertrauten in dieser Angelegenheit benutzen konnte. (Apostelgeschichte 10, 1—11, 18.)

Als dieser Mann den Petrus zu sich rufen ließ, war für diesen Jünger die große Stunde der Entscheidung gekommen: Darf er als jüdischer Mann zu einem unbeschnittenen Heiden ins Haus gehen? Welche Bedeutung hat das mosaische Reinheitsgesetz für die Prediger der neuen Religion? Haben sie eine neue Religion, oder sind sie nur jüdische Sekte? Petrus fühlte die ganze Größe des Augenblickes und die ganze Schwere der Frage. Der Natur seines Geisteslebens entsprechend, ist er darüber in Ekstase geraten und hat eine Vision gehabt, die er als göttliche Offenbarung auffassen mußte, die in Wirklichkeit aber nur der Widerhall und die Bekräftigung seiner eigenen Entschließung war. In dieser Stunde ging ihm der große Gedanke auf, daß er nicht unrein nennen dürfe, was Gott gereinigt hat, und daß Gott verbiete, irgendeinen Menschen rein oder unrein zu nennen: „Denn nicht ist Gott ein Mensch, der nach Ansehen der Person richten könnte! Vielmehr in allerlei Volk wer ihn fürchtet und die Werke der Gerechtigkeit tut, den nimmt er an.“

So ging denn Petrus in das Haus des unbeschnittenen Mannes, ohne Furcht, daß er sich dadurch verunreinigen

könnte. Und wie er vom Schicksal des Christus sprach, da geschah etwas, was ihm den letzten Zweifel nahm, daß Gott auch diesen Römer zu seinem Jünger erwählt habe. Mitten in seiner Rede geriet der Römer und seine Familie in jenen Zustand ekstatischer Verzückung, den wir aus den ersten Tagen der jungen Gemeinde schon kennen, und den man als Ausgießung des Heiligen Geistes und als Zungenreden zu bezeichnen pflegte. Die Tatsache an sich ist durchaus nicht zu verwundern; denn die Erscheinung des Zungenredens ist sowohl bei den Juden, als ganz besonders auch bei außerjüdischen, orientalischen und griechischen Kultgenossenschaften verbreitet gewesen. Für die Gläubigen aber war damit der Beweis geliefert, daß wirklich eine Gemeinschaft zwischen ihnen, den Juden, und diesen Angehörigen eines nichtjüdischen Volkes bestand. „Da antwortete Petrus: Kann nun etwa jemand noch das Wasser verhindern, daß diese Leute nicht getauft werden, die den Heiligen Geist genau so empfangen haben wie wir? Und er befahl ihnen, im Namen Jesus Christus sich taufen zu lassen.“

Was hier von Petrus und vorher von Philippus erzählt wird, sind Erlebnisse gewesen, die sicher nicht nur diese beiden Männer gemacht haben. Es lag ja in der Natur der Sache, daß das Zusammentreffen mit den sogenannten gottesfürchtigen Männern aus anderen Nationen nicht mehr zu vermeiden war, sobald die Missionare der neuen Gemeinschaft über die Grenzen Jerusalems hinaus in die jüdische Diaspora hineingingen. Denn in der Diaspora lagerte sich ein Kranz solcher Proselyten wohl um jede, wenigstens um jede größere Synagoge. Und diese Leute drängten selbst darauf, die Predigt dieser neuen Missionare zu hören. Die Kunde vom gestorbenen

und auferstandenen Christus lag ihrer Gefühlsweise und dem, was sie sonst schon kannten, so nahe, daß sie, sobald sie nur davon hörten, auch darauf brennen mußten, Genaueres zu wissen und zur Teilnahme an der neuen Gemeinde zugelassen zu werden. Kamen dann solche Erlebnisse, wie das im Hause des Cornelius, hinzu, so mußte auch auf seiten der Missionare jedes Bedenken schwinden; denn der Tatbeweis war ja geliefert, daß sie in dieser Umgebung eine viel größere Geistesverwandtschaft trafen, als wie sie im eigentlichen Judentum jemals gefunden hatten.

Wieder haben wir hier eines von den Motiven gefunden, das den raschen Siegeszug des Christentums im römischen Weltreich erklärt. Keine der konkurrierenden Religionen hat jemals etwas geschaffen, was der jüdischen Proselytenmission ähnlich gewesen wäre. Nur das Judentum hatte in den letzten zwei Jahrhunderten vor der Entstehung des Christentums auf diese Weise einen Kreis von Heiden um sich gelagert, die zwar nicht Juden wurden, aber doch das Judentum als höchste Autorität und höchste Offenbarung verehrten. Gerade dadurch hat das Judentum eine der wesentlichsten Vorbedingungen dafür erfüllt, daß die neue Religion über die jüdische Enge hinauswachsen konnte. Hier waren die natürlichen Anknüpfungspunkte gegeben, wo gerade die Eigenart der neuen Religion wirksam werden mußte, ihre allgemein orientalische Grundlage sowohl, wie ihr jüdischer Einschlag. Ohne diese Vorarbeit der jüdischen Synagoge hätte die neue Gemeinde den Weg über das Judentum hinaus und aus dem Judentum fort vielleicht niemals oder wenigstens nur sehr viel schwerer und sehr viel langsamer gefunden. Diese Proselyten waren die natürliche Brücke, auf der das Christen-



tum von Jerusalem aus in die außerjüdische Welt kommen konnte.

Die Beziehung zu den Proselyten ist übrigens nicht erst durch die Vertreibung dieser Missionare aus der Hauptstadt begonnen worden. Schon unter den sieben Armenpflegern in der ersten Jerusalemer Gemeinde war einer, von dem ausdrücklich gesagt wird, daß er ein Proselyt aus Antiochia war. Aber solche Elemente mußten in Jerusalem selbst noch ganz vereinzelt bleiben; denn in dieser Stadt hat es Proselyten überhaupt nur in verschwindend geringem Maße gegeben. Hier hat die Verfolgung zwar nicht etwas grundsätzlich Neues geschaffen; aber sie hat den bescheidenen Anfang der ersten Zeit gewaltig entwickelt. Erst sie hat die christlichen Missionare direkt mit den großen Massen dieser Proselyten in Verbindung gebracht.

Es spricht für die Güte der Überlieferungen, die Lukas benutzt hat, daß er den Übergang des Evangeliums von den eigentlichen Juden auf die Proselyten nicht nur an einer Stelle und von einem Manne vollziehen werden ließ. Hätte er Legende oder Tendenzdichtung geschrieben, er hätte sicher alle diese Erlebnisse auf einen Mann übertragen und sie in einem Moment in dramatischer Entscheidung zusammengefaßt. Aber das hat er gerade nicht getan. Deutlicher als an irgendeiner anderen Stelle der altchristlichen Literatur sehen wir hier, wie solche Übergänge geradezu in der Luft lagen, wie der Zwang der Dinge selbst sie mit sich brachte, und wie sie daher von verschiedenen Menschen an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen vollzogen wurden.

\*

\*

\*

Duzendfach wird dieser Übergang in diesen Jahren bei einzelnen Anlässen von einzelnen Missionaren in einzelnen Fällen vollzogen worden sein. Grundlegende Bedeutung für die weitere Zukunft der neuen Religion aber hat er zunächst nur an der Stelle gefunden, wo er bewußt von einer ganzen Gemeinde vollzogen und zur Grundlage ihrer weiteren Arbeit gemacht wurde. Dieser Schritt aber ist nach der Darstellung des Lukas erst in Antiochia in Syrien geschehen.

Über die Gründung dieser Gemeinde enthält der Bericht, dem wir die Kenntniß von der Katastrophe des Stephanus verdanken, folgenden Satz: „Die nun, die von der Verfolgung bei Stephanus her versprengt waren, zogen durch die Länder bis nach Phönicien und Cypern und Antiochia, indem sie das Wort an niemand predigten außer an Juden.“ Sie folgten also zunächst durchaus der Sitte, die sie von ihrer Jerusalemer Tätigkeit her gewohnt waren. Aber auch bei ihnen wirkte derselbe Zwang, den wir in den Anekdoten über Philippus und Petrus anschaulich geschildert fanden. „Es waren aber unter ihnen einige, nämlich einige Männer aus Cypern und aus Kyrene, die bei ihrer Ankunft nach Antiochia auch zu den Griechen redeten, indem sie ihnen den Herrn Jesus verkündeten. Und die Hand des Herrn war mit ihnen, und eine große Zahl von Gläubigen bekannte sich zu dem Herrn.“ (Apostelgesch. 11, 19—20.) Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß diese Griechen schon vorher Proselyten der jüdischen Synagogen in Antiochia waren. Aber es ist selbstverständlich, daß sie es gewesen sein müssen; mit anderen Kreisen der Griechen kamen diese Juden ja überhaupt nicht zusammen.

Wer die Männer gewesen sind, die diesen für die Zukunft der neuen Gemeinde so ungeheuer wichtigen Schritt

zum ersten Male vollzogen, hat die Quelle des Lukas nicht mit überliefert. Es liegt nahe, in erster Linie an jenen Nikolaos zu denken, der zu den sieben Armenpflegern in der Jerusalemer Gemeinde gehörte und ausdrücklich als Proselyt aus Antiochia bezeichnet wird. (Apostelgeschichte 6, 5.) Man wird aber auch an jenen Lucius erinnern dürfen, der später unter den Propheten und Lehrern der antiochenischen Gemeinde genannt wird, und von dem gesagt wird, daß er aus Rhene stammte. (13, 1.) Welche anderen Männer neben ihm aber mit den Männern aus Rhene und Chpern gemeint sind, ist nicht zu sagen. Wohl aber zeigt sich auch hier, wie allgemeingültig die Motive gewesen sind, die zur Proselytenpredigt trieben. Weder von Lucius noch von Nikolaos hören wir später auch nur ein Wort. Es mögen bedeutende und energische Männer gewesen sein; aber hinter den späteren Führern der antiochenischen Gemeinde, hinter Barnabas und Paulus, sind sie vollständig verschwunden. Um so deutlicher sieht man, wie das, was man so oft als das persönliche Werk des Paulus in Anspruch genommen hat, in Wirklichkeit eine geschichtliche Notwendigkeit war, die auch ohne, vor und neben Paulus sich in verschiedenen Menschen durchgesetzt hat.

Trotz des Bestandes von Proselyten in der Antiochener Gemeinde ist es aber nicht richtig, diese Gemeinde schlechtweg eine heidenchristliche Gemeinde zu nennen. Man sollte sich überhaupt gewöhnen, die undifferenzierten Begriffe Heidenchristen und Judenchristen nicht mehr zu brauchen; sie sind nicht geeignet, die verschiedenen Strömungen des Urchristentums in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit wirklich zureichend zu bezeichnen. Die Gründer der Gemeinde von Antiochia sind selber Juden gewesen,

zwar Hellenisten, das heißt Juden aus griechischer Umgebung, aber ihrem Glauben und ihrer Erziehung nach doch echte Juden. Die geistigen Leiter der Gemeinde aber wurden dann bald zum großen Teile Hebräer, zwar auch Hebräer aus der Diaspora, aber doch solche, die in Jerusalem gewohnt hatten — das hatten auch jene griechischen Juden getan —, und die in der Jerusalemer Gemeinde ihre christliche Erziehung genossen hatten.

Eine aus Antiochia selbst stammende Quelle des Lukas hat fünf Männer als die Propheten und Lehrer der Antiochener Gemeinde in ihrem ersten Jahrzehnt genannt: Barnabas, Simon mit dem Beinamen Niger, Lucius aus Kyrene, Manaën, den Milchbruder des Fürsten Herodes, und Saulus. Außer jenem Lucius, von dem wir schon sprachen, sind das alles rein hebräische Namen. Bei Barnabas und Saulus wissen wir, daß sie ihre Erziehung in Jerusalem genossen haben und daß ihre christliche Tradition direkt oder indirekt aus der Jerusalemer Gemeinde stammte. Der Milchbruder des Fürsten Herodes ist sicherlich auch nicht von Anfang an ein Einwohner Antiochias gewesen; da der Fürst Herodes in Jerusalem geboren ist, wird man ihn vielmehr für einen Eingeborenen Jerusalems halten dürfen. Über Simon mit dem Beinamen Niger wissen wir nichts. Zweifellos aber wird durch den hebräischen Namen wenigstens das bewiesen, daß auch dieser Simon ein voller, nationaler Jude und nicht ein Proselyt war.

Die einzigen Proselyten, die wir aus der Antiochener Gemeinde überhaupt kennen, sind Titus und Lukas gewesen. Titus begleitete vierzehn Jahre nach der Gründung der Gemeinde den Paulus und Barnabas nach Jerusalem zum sogenannten Apostelkonzil. Paulus sagt ausdrücklich, daß

er ein Grieche war; der Name selbst würde eher auf einen Römer führen. Aber auch zu dieser Zeit noch hat Titus bei den Verhandlungen überhaupt keine Rolle gespielt. Er wurde mitgenommen als Objekt, nicht als Subjekt des Streites. An seiner Person sollte augenfällig erprobt werden, ob die Jerusalemer Gemeinde einen unbeschnittenen Griechen als Bruder anerkennen werde. Daß er Proselyt gewesen ist, ehe er Christ wurde, wird nicht gesagt, ist aber doch wohl als selbstverständlich zu betrachten.

Von Lukas hat eine alte Überlieferung gesagt, daß er aus Antiochia stammte. Daß er vor seinem Christentum Proselyt war, folgt daraus, daß er dieser Klasse von Menschen in der Apostelgeschichte eine besondere Aufmerksamkeit widmet, und daß er im Alten Testament, in der jüdischen Sitte und im jüdischen Glauben vollständig Bescheid weiß. Aber selbst wenn wir annehmen dürften, daß er zu den erstbekehrten Proselyten in der Antiochener Gemeinde gehört hat, so zeigt doch gerade er, daß diese Menschenklasse einen eigenen, selbständigen Einfluß auf die Ausbildung der christlichen Glaubensvorstellungen nicht hatte. Gerade er hat die Tradition übernommen, wie sie von den jüdischen Predigern des Christentums überliefert wurde. Er hat das im Anfang seines Evangeliums ausdrücklich gesagt, und der literarische Befund seiner Schriften bestätigt es von Abschnitt zu Abschnitt. Er hat für die Gestaltung der neuen Religion bewußt gar nichts geleistet. Seine Schriften sind äußerst wichtig als ein Symptom, wie sich unbewußt diese Religion in dem neuen Milieu der Proselyten gestalten mußte. Aber gerade sie sind ein Beweis, daß mit dem Eintreten der Proselyten in die Gemeinde neue Glaubensvorstellungen, eine bewußte Neu-

gestaltung der überlieferten Religion und neue Formen der Predigt nicht herbeigeführt worden sind.

Der christliche Glaube, so wie ihn die erste Generation gekannt hat, ist vielmehr ein Jerusalemer Erzeugnis gewesen. Die mythischen Elemente, die im Christentum waren, sind bereits von der ersten Stunde an in ihm gewesen. Nicht die früheren Heiden in Antiochia, sondern schon die jüdischen Fischer vom Galiläischen See und die Diaspora-Juden der Hauptstadt sind die Kreise gewesen, die diese Bestandteile aus der das Judentum umgebenden Welt schon vorher übernommen und sie in die neue Religion von vornherein mitgebracht haben. Die Proselyten von Antiochia sind als selbständige Gestalter und Schöpfer der Religion nicht in Frage gekommen. Die Begriffe Heidenchristen und Judenchristen registieren für die Glaubensvorstellungen der neuen Religion überhaupt nicht.

Nicht also für den Glauben der neuen Religion ist die große Tat der griechischen Juden in Antiochia von Bedeutung gewesen, wohl aber für ihr Leben und für ihr weiteres Schicksal. Das Rekrutierungsgebiet des neuen Glaubens ist durch sie unermesslich erweitert worden. Und die Gemeinde von Antiochia hat die Aufgabe, die damit gegeben war, durchaus verstanden und ihre Lösung bewußt in die Hand genommen. Schon wenige Jahre nach ihrer Gründung ist sie die eigentliche Missionsgemeinde geworden; die palästinensische Mission der Jerusalemer wurde durch die Mission der Antiochener weit überholt und ganz in den Schatten gedrängt. Und diese Gemeinde ist es schließlich gewesen, die die Frage nach der Selbstständigkeit der neuen Religion auch gegenüber dem Judentum in aller Schärfe gestellt und mit einem kühnen



Entschluß für sich und damit für alle anderen Gemeinden des römischen Reiches beantwortet hat.

\* \* \*

Die Gründung der Antiochener Gemeinde ist das erste Ereigniß in dieser Entwicklung, das wir fest zu datieren vermögen, und das daher für eine Chronologie des ältesten Christentums die sichere Grundlage bietet.

Im zweiten oder dritten Jahre der Antiochener Gemeinde kamen Propheten von Jerusalem nach Antiochia, die eine Hungersnot weis sagten, die über die ganze Welt kommen werde. Von dieser Hungersnot wird dann gesagt, daß sie eintraf „unter Claudius“. Der Ausdruck ist nur zu verstehen, wenn zurzeit der Weissagung Claudius noch nicht römischer Kaiser war; aber es wird natürlich vorausgesetzt, daß er es unmittelbar darauf wurde, und daß diese Hungersnot in die ersten Zeiten seiner Regierung fällt. Denn der ganze Zusammenhang zeigt, daß kein sehr langer Zeitraum zwischen Weissagung und Erfüllung gelegen haben kann. Nun ist Cajus im Anfang des Jahres 41 nach unserer Zeitrechnung gestorben und Claudius ist unmittelbar danach Kaiser geworden. Diese Jerusalemer Propheten also sind frühestens im Herbst 40 nach Antiochia gekommen. Die Antiochener Gemeinde wird demnach im Jahre 38 gegründet sein. (Apostelgeschichte 11, 26—30.)

Wir haben im ersten Bande dieser Untersuchungen als das wahrscheinlichste Datum für den Tod des geschichtlichen Jesus und für den Anfang der christlichen Religionsbewegung das Osterfest des Jahres 29 nach Christus ermittelt. (Lukas 3, 1.) Zwischen dem Erlebnis des Petrus am Galiläischen See und der Gründung der Gemeinde

von Antiochia hätten demnach im ganzen neun Jahre gelegen. Dieses knappe Jahrzehnt ist der erste Abschnitt in der Ausbildung der christlichen Religion gewesen.

Dieser Abschnitt zerfällt wiederum in drei Teile. Den ersten bildet das erste Leben der Jerusalemer Gemeinde, wo die mehr als fünfhundert Diaspora-Juden sich zu der neuen Religionsgemeinschaft zusammenschlossen. Den zweiten bezeichnet das Auftreten des Jakobus, der Anfang der palästinenischen Mission und die Disputationen des Stephanus mit den Diaspora-Juden. Der dritte beginnt mit der Katastrophe des Stephanus und wird erfüllt von der Mission in den philistäischen, samaritischen, phönizischen und syrischen Städten bis zur Gründung der Gemeinde von Antiochia. Wir sind in der Lage, wenigstens diesen dritten Teil des ersten Abschnittes noch näher umgrenzen zu können.

Im Zusammenhang mit der Katastrophe des Stephanus hat bekanntlich auch die Befehrung des Paulus gestanden. Nach seiner Befehrung ist Paulus drei Jahre in Damaskus geblieben und ist am Ende dieser drei Jahre durch Nachstellungen von dort vertrieben worden, die der Statthalter des Königs Aretas auf Betreiben der Juden gegen ihn vornahm. (Galater 1, 18; 2. Kor. 11, 32.) Wir wissen nicht, wann dieser König Aretas die Herrschaft über Damaskus erhielt; aber es kann nicht vor dem Tode des Tiberius und dem Regierungsantritt des Cajus gewesen sein, also nicht vor dem Jahre 37 unserer Zeitrechnung. Andererseits ist Paulus nach Tarsus gekommen, ehe die Gemeinde in Antiochia gegründet war. (Apostelgeschichte 9, 30.) Also kann seine Vertreibung aus Damaskus auch nicht nach dem Jahre 38 gelegen haben. Seine Befehrung und demnach die Katastrophe des Stephanus

sind also mit größter Wahrscheinlichkeit auf das Jahr 35 nach Christus zu datieren.

Wenn der Anfang des Christentums im Jahre 29 gelegen hat, so hat sich also die Entwicklung der ersten Gemeinde bis zur Katastrophe des Stephanus in einem Zeitraum von sechs Jahren vollzogen. Niemand wird leugnen, daß diese Entwicklung in dieser Zeit möglich war. Aber es ist doch ausgeschlossen, daß man den Tod Jesus etwa noch um einige Jahre herabrücken könnte, so daß für die Zeit bis zum Tode des Stephanus nur etwa zwei Jahre oder gar nur wenige Monate übrig blieben. Die Datierung des Anfanges des Christentums auf das Jahr 29 wird auch von hier aus bestätigt.

Und es gibt noch eine andere Überlieferung, die unabhängig von dieser Datierung auf dasselbe Ergebnis führt.

Der Kaiser Claudius hat unmittelbar nach seinem Regierungsantritt seinen Freund und Günstling Agrippa zum König von Judäa gemacht, und dieser König Agrippa hat unmittelbar nach seiner Thronbesteigung, um sich bei den Jerusalemern beliebt zu machen, eine Christenverfolgung in Szene gesetzt. Diese Verfolgung hatte bereits begonnen, als die Gesandten der Antiochener Gemeinde mit den auf Anregung jener Jerusalemer Propheten gesammelten Geldern nach Jerusalem kamen. An der Spitze der Jerusalemer Gemeinde haben damals schon Älteste, und nicht mehr die Zwölfe gestanden. (Apostelgesch. 11, 30.) Wenn der Bericht nun ausdrücklich sagt, daß jene Verfolgung in die Osterzeit fiel, so kann damit also nur die Osterzeit des Jahres 41 gemeint sein.

Nun hat es in der christlichen Kirche eine sehr alte Überlieferung gegeben, gegen deren Glaubwürdigkeit ein begründeter Zweifel nicht zu erheben ist, daß die Apostel

nach dem Tode des Herrn zunächst zwölf Jahre zusammen in Jerusalem geblieben seien und sich dann erst in alle Welt zerstreut hätten. Diese Zerstreung hat man immer, und sicher mit Recht, mit der Verfolgung durch den König Agrippa in Verbindung gebracht. Demnach wäre also auch durch diese Überlieferung erwiesen, daß der Anfang der christlichen Gemeinde im Jahre 29 lag. Andernfalls würden die Apostel nicht zwölf Jahre in Jerusalem geblieben sein. Man hat freilich dieser Konsequenz dadurch entgehen wollen, daß man gesagt hat, die Verfolgung durch Agrippa sei nach Lukas erst in den letzten Zeiten seiner Regierung, also im Jahre 44, erfolgt. Das aber widerstreitet dem ausdrücklichen Bericht des Lukas, daß die Gesandten von Antiochia erst in Jerusalem eintrafen, als die Zwölfe schon nicht mehr an der Spitze dieser Gemeinde standen, und daß sie erst nach der Verfolgung zurückkehrten. Diesem Satz gegenüber, der sicher aus der antiochenischen Quelle des Lukas stammt, vermag sein legendarisch zugestutzter Bericht über den Tod des Königs Agrippa nicht aufzukommen.

Daß die Entwicklung der ersten Gemeinde von Jesus bis Stephanus sich in sechs Jahren vollzogen hat, steht demnach fest. Daß sie aber in dieser kurzen Frist sich vollziehen konnte, ist nur dadurch zu erklären, daß die Gedanken der neuen Religion schon vorher in den Köpfen der Männer gelebt hatten, die jetzt zu einer neuen Gemeinde zusammentraten. Nur, weil sie Formen des Kultus und Glaubensvorstellungen, die schon lange entwickelt waren, auf den geschichtlichen Jesus übertrugen, konnte ihre Glaubenslehre so schnell die Höhe erreichen, die sie schon bei Stephanus hat. Nur weil sie Kultushandlungen fortsetzten, die sie schon vorher zu üben gewohnt waren, konnte ihr Gottesdienst so schnell festere

Formen gewinnen. Und nur weil er noch so nahe am Anfang stand, konnte Stephanus glauben, durch den Hinweis auf die bevorstehende Wiederkunft des Erlösers die drängenden Fragen nach dem Wert des Gesetzes und dem Wert des Tempels für die neue Gemeinde beiseiteschieben zu können. Hätten die Jünger alle ihre Glaubensgedanken und ihren Kultus sich aus dem Eindruck des geschichtlichen Jesus erst selbst in langsamer Gedankenarbeit allmählich gestalten müssen, so würde es unvorstellbar sein, wie sie diese Arbeit so glatt und so einheitlich, so ohne die geringste Spur eines Zwiespalts und einer abweichenden Meinung, in der kurzen Zeit von sechs Jahren hätten entwickeln können.

---

#### Viertes Kapitel

### Loslösung vom Judentum

Zwölf Jahre hindurch hatte die Jerusalemer Gemeinde sich in Ruhe und Frieden entwickelt. Abgesehen von dem kurzen Tumult, der zum Tode des Stephanus und zur Vertreibung einiger hellenistischer Gemeindemitglieder aus Jerusalem führte, ist sie in dieser Zeit von außen her in ihrer Entwicklung nicht beeinflusst worden. Daß sie in diesen zwölf Jahren erheblich gewachsen ist, darüber ist kein Zweifel. Jener gute Bericht über die Katastrophe des Stephanus sagt an zwei Stellen, daß die Zahl der Brüder andauernd gestiegen sei. Die Mission in den jüdischen Städten, die bereits vor der Katastrophe des Stephanus

begonnen hatte, muß ebenfalls zu einer erheblichen Vermehrung des ziffernmäßigen Bestandes der palästinensischen Christen geführt haben. Aber es sind keine Zahlen überliefert, durch die wir dieses Wachstum uns näher veranschaulichen könnten. Daß der Anfangsbestand von fünfhundert Männern sich mindestens verdoppelt oder verdreifacht hat, ist anzunehmen; aber ob die Vermehrung noch stärker war, oder wie stark sie positiv war, das ist aus Mangel an festen Zahlen nicht mehr zu sagen.

Einen starken Beweis für das Wachstum der Gemeinde kann die Tatsache liefern, daß in der ersten Stunde, wo die Juden wieder Herren ihres Staates waren, eine blutige Verfolgung über die Jerusalemer Gemeinde hereinbrach. Als der römische Kaiser Claudius seinen Freund und Parteigänger Agrippa in den ersten Tagen seiner Herrschaft zum König von Judäa machte, gab er dieser Provinz damit zugleich die selbständige Verfassung und die unbehinderte Ausübung des Strafrechts zurück, die seit vierunddreißig Jahren in den Händen des römischen Landpflegers gelegen hatte. Und kaum war Agrippa in seiner neuen Würde in die judäische Hauptstadt gekommen, da begann er sofort, um sich beim jüdischen Volke beliebt zu machen, eine blutige Verfolgung der Gemeinde.

Lukas hat nur zwei Episoden aus dieser Verfolgung erzählt. Er berichtet zunächst, daß Jakobus, der ältere Bruder des Apostels Johannes, einer von den dreien, die zu den vertrauten Freunden Jesus gehört hatten, enthauptet worden sei; dann habe der König auch Petrus gefangen genommen und sei nur durch die Nähe des OSTERFESTES daran gehindert worden, auch an ihm dieselbe Strafe sofort zu vollziehen. Durch diesen Verzug sei es dem Petrus gelungen, noch in der letzten Nacht vor seiner Hin-



richtung aus dem Gefängnis zu fliehen. Die wunderbaren Umstände, unter denen diese Flucht sich abgespielt haben soll, brauchen die Glaubwürdigkeit des Berichts nicht im geringsten zu erschüttern: dem Ekstatischer Petrus mag seine Befreiung von der ersten Minute an als das Werk eines himmlischen Engels erschienen sein. (Apostelgeschichte 12, 1—11.)

Aber mit diesen beiden Episoden ist die Verfolgung schwerlich vorüber gewesen. Es gibt eine Reihe von Jesus=prüchen, die nur im zweiten Jahrzehnt der Jerusalemer Gemeinde entstanden sein können und die Gefahr und Ver=folgung als einen dauernden Zustand betrachten. Nach ihnen zu urteilen, muß es mehr Blutzegen gegeben haben, als den einen Jakobus. Sie zeigen, in welche Erschütterung die Gemeinde durch die Verfolgung des Königs Agrippa versetzt worden ist. Sie zeigen aber zugleich, mit welchem Ernst und mit welcher Treue die junge Gemeinde diese erste große Verfolgung bestand.

Die Jesusprüche, um die es sich handelt, hat schon die von Lukas benutzte Spruchsammlung enthalten, und auch Markus hat sie wenigstens teilweise in seinem Evangelium benutzt. Daraus folgt, daß sie keinesfalls später als in den letzten Jahren des zweiten Jahrzehnts der Gemeinde entstanden sein können. Bis dahin aber ist die Verfolgung des Königs Agrippa das einzige Ereignis gewesen, das diese Sprüche entstehen lassen konnte. Wir sind also berechtigt, in ihnen urkundliche Zeugnisse sowohl für die Größe der Verfolgung als auch für die Treue der Gemeinde zu sehen.

Es sind mit die berühmtesten Jesusprüche, die die Evangelien überhaupt kennen: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und darnach nichts Größeres

zu tun vermögen; ich will euch aber zeigen, wen ihr fürchten sollt: fürchtet den, der nach dem Töten auch noch Macht hat, in die Hölle zu werfen, ja ich sage euch, den fürchtet! Kauft man nicht fünf Sperlinge um zwei Pfennige? Und nicht einer von ihnen fällt auf die Erde ohne Gott. Von euch aber sind auch die Haare auf dem Haupte alle gezählt. Fürchtet euch also nicht. Mehr als viele Sperlinge habt ihr Wert.“ — „Ich sage euch aber, jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, auch der Menschensohn wird sich zu ihm bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch verleugnet werden vor den Engeln Gottes.“ (Matthäus 10, 28—33; Lukas 12, 3—9; Markus 8, 38.)

Man hat in diesem Sinne auch echte Jesusprüche verwendet und hat sie der neuen Erfahrung entsprechend anders gedeutet. Jesus hatte gesagt, daß derjenige, der ängstlich für die Erhaltung des Lebens sorgt, dies Leben verlieren werde, und hat dabei gemeint, die Reichen zu treffen, die sich nicht entschließen können, auf ihren Besitz zu verzichten. (Lukas 12, 15.) Jetzt machte man daraus das Wort: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer es aber verliert um meinet- und um des Evangeliums willen, der wird es sich erhalten.“ (Markus 8, 36.) Und man fügte den Satz hinzu: „Wer mir folgen will, der soll sich verleugnen und soll sein Kreuz aufnehmen, und dann mag er mir folgen.“

In denselben Zusammenhang setzen Matthäus und die Spruchsammlung des Lukas das Wort, daß nur derjenige ein Jünger Jesus sein könne, der seinen Vater, seine Mutter oder seine Kinder nicht mehr liebe als ihn. Auch dieses Wort ist wohl ein echter Spruch dessen, der seine

Jünger aufrief, Haus und Familie zu verlassen und ihm auf der großen Flucht zu folgen. Aber auch dieses Wort hat man jetzt, wie der Zusammenhang zeigt, von der Feindschaft verstanden, die die Gläubigen in ihren eigenen Familien erfuhren. (Matthäus 10, 37—39; Markus 8, 34—35; Lukas 14, 26—27.) Und zusammenfassend hat man gesagt: „Glaubt nicht, daß ich gekommen sei, Friede auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert.“ (Matthäus 10, 34; Lukas 12, 39.)

In die stürmische Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Endzeit war damit ein neues Moment gekommen. Wieder einmal, wie so oft in der Geschichte des Judentums, und wie auch zuletzt wieder im Leben des geschichtlichen Jesus, war die Erfüllung der stürmischen Hoffnung hinausgeschoben. Wieder einmal prägte man nun den Satz, daß das Reich Gottes nur für diejenigen sei, die in Not und Trübsal sich vorher bewährt hätten. Die jubelnde Hoffnung allein erfüllte nun nicht mehr das ganze Wesen der neuen Religion. Beständigkeit, Geduld, Furchtlosigkeit und Treue traten hinzu und vertieften das, was im ersten Jahrzehnt allein das religiöse Leben dieser Kreise gebildet hatte.

Der alte sittliche Grundgedanke des Mythos vom sterbenden und auferstehenden Heiland gewann damit auch in diesen Menschen eine neue Bedeutung. Die ganze Lehre vom bösen Feind, der gegenwärtig die Welt beherrsche, und dessen grausamer Herrschaft Gott ein Ende bereiten werde, hatte ja eben darin ihre sittliche Kraft, daß sie die Menschen lehrte, die gegenwärtige Not als die unentrinnbar notwendige Durchgangszeit anzusehen, die man durchmachen müsse, um an der großen Herrlichkeit teilhaben

zu können. Diesen Dienst für die sittliche Erziehung der Menschen hatte die alte Lehre seit ihrem Auftreten dem Judentum immer wieder von neuem geleistet; und auch der geschichtliche Jesus selbst verdankte ihr die tiefste und reichste Entfaltung seines inneren Lebens. Auch jetzt wieder wirkte sie dahin, daß die neue Religionsgemeinde die Kraft gewann, ohne Erschütterung die schwere Zeit zu überstehen.

Die Verfolgung war darauf ausgegangen, den Bestand der Gemeinde im ganzen zu treffen. Sie richtete sich nicht mehr, wie vorher der Tumult, dem Stephanus zum Opfer gefallen, gegen einzelne besonders mißliebige Juden in der Gemeinde. Sie traf die Leitung als solche, also Hebräer und Palästinenser. Auch die Richtung des Jakobus wurde durch sie berührt. In drastischer Form offenbarte sich hier, daß das Judentum in seinen offiziellen Vertretern sich vor dem neuen Glauben verschloß und daß es versuchte, mit Blut und Gewalt seine weitere Ausbreitung zu verhindern. Aber weder der Glaube noch der Bestand der Gemeinde ist auch nur einen Augenblick ins Schwanken geraten. Die Menschen haben die Jesusprüche nicht nur erdichtet und erdacht, sondern sie sind ihnen auch im wirklichen Leben eine Kraft der Geduld und ein Stachel zur Überwindung gewesen.

Freilich, die Zwölfe, die durch die Verfolgung in erster Linie bedroht waren, mußten fliehen: sie haben sich verborgen gehalten, bis die aktuelle Gefahr vorbei war, und bis sie unbedroht wieder nach Jerusalem zurückkehren konnten. Man darf das nicht als ein Zeichen der Furchtsamkeit ansehen. Lukas legt Wert darauf, daß die Flucht des Petrus im Einverständnis mit der Gemeinde geschah. Man wollte wohl den Führer, von dessen großer Be-

gabung man für die Zukunft noch vieles erwarten konnte, nicht unnötig der Gefahr eines solch sinnlosen Todes aussetzen. (Apostelgeschichte 12, 12—17.)

Die Gemeinde aber blieb beisammen und wählte sich sofort eine neue Leitung. Nach dem Vorbild des Sprachgebrauches, der sowohl bei jüdischen wie griechischen Genossenschaften üblich war, nannte man das Kollegium, das nun in die Führung der Geschäfte gewählt wurde, die Ältesten. Dieses Kollegium war bereits gewählt, als Barnabas und Paulus mit der Gabe der Antiochener Gemeinde in Jerusalem eintrafen. (Apostelgesch. 11, 30.)

Den Vorsitz in diesem Kollegium hat in späterer Zeit Jakobus, der Bruder Jesus, gehabt; es ist nicht zu bezweifeln, daß er ihn schon in diesem Augenblick, um Ostern des Jahres 41, erhielt. Eine Zeitlang tauchen dann freilich neben den Ältesten auch wieder die Apostel als Leiter der Gemeinde auf. (Apostelgeschichte 15, 2; 4; 6; 22.) Insbesondere werden Petrus und Johannes, die beiden noch überlebenden Vertrauten des geschichtlichen Jesus, nächst Jakobus als die Säulen der Gemeinde bezeichnet. (Galater 2, 9.) Aber das Ende der Entwicklung bleibt dann doch, daß Jakobus und die Ältesten allein die Führung der Gemeinde behalten, und daß von den Zwölfen niemand mehr in Jerusalem ist. (Apostelgeschichte 21, 18.)

Diese Verschiebung in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde ist aber nicht nur ein Zeichen, wie wenig diese Gemeinde sich durch die Verfolgung anfechten ließ. Sie ist zugleich eine der Ursachen dafür, daß im Laufe des zweiten Jahrzehnts ein neuer Geist in diese Gemeinde einzuziehen beginnt.

Die Zwölfe hatten von Anfang an der Proselyten-Mission zustimmend gegenübergestanden. Petrus hat die Gemeinde in Samaria, die Philippus gegründet hatte, besucht und ausdrücklich gesegnet. Er hat auch den römischen Hauptmann in Cäsarea persönlich getauft. Auch ist Barnabas zunächst im Auftrag der Zwölfe nach Antiochia gegangen. (Apostelgeschichte 8, 14; 10—11; 11, 22.) Und alles, was wir über die späteren Schicksale der Zwölfe erfahren, weist in dieselbe Richtung. Im Kreise der Ältesten aber macht sich am Ende des zweiten Jahrzehnts eine Richtung bemerkbar, die der Proselyten-Mission mißgünstig gegenübersteht: sie will auch die Proselyten zwingen, die Lebensregeln des jüdischen Gesetzes ganz und ohne Abbruch zu übernehmen, wenn sie an der christlichen Hoffnung theilhaben wollen. (Apostelgeschichte 15, 1—7; Galater 2, 4.) Diese Richtung hat im Jahre 52 noch nicht die Mehrheit in der Gemeinde besessen; aber sie war im Kollegium der Ältesten selbst vertreten, und es ist ihr gelungen, wenigstens einen gewaltigen Streit zu entfesseln. So dürfen wir wohl vermuten, daß sie schon bei den ersten Wahlen im Kollegium der Ältesten vertreten war und dann im Laufe des Jahrzehnts immer neuen Zuzug erhielt.

In derselben Richtung hat eine andere Tatsache gewirkt, die zwar nicht durch die Verfolgung verursacht war, aber zeitlich ungefähr mit ihr zusammenfiel. Derjenige Hebräer in der Jerusalemer Gemeinde, der, wie seine spätere Haltung zeigt, der Proselyten-Mission am leidenschaftlichsten zugetan war, ist schon mehr als ein Jahr vor der Verfolgung durch den König Agrippa nach Antiochia übergesiedelt. Barnabas war zwar als Abgesandter der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochia gekommen, ent-



schloß sich dann aber rasch, dort zu bleiben und in der Mission dieser Gemeinde seine Lebensarbeit zu finden. Bei dem Besuch in Jerusalem, den er im Jahre 41 mit Paulus zusammen unternahm, entführte er auch seinen Schwager, den jungen Johannes mit dem Beinamen Markus, nach Antiochia. Auch Markus war, wie sein späteres Leben zeigt, ein erklärter Freund der Antiochener Proselyten-Mission. So gewann durch diese beiden Männer die Gemeinde von Antiochia von vornherein eine feste und sichere Verbindung mit der urchristlichen Tradition. Aber in der Jerusalemer Gemeinde selbst wurde damit die der Proselyten-Mission günstige Richtung von vornherein beträchtlich geschwächt.

Es hat nämlich schon in den ersten Jahren in der Jerusalemer Gemeinde verschiedene Richtungen in der Beurteilung der jhriisch-phönizischen und der samaritanischen Propaganda gegeben. Das beweisen mehrere Jesusprüche, die sich deutlich auf diese Mission beziehen und ebenfalls nicht später als im zweiten Jahrzehnt entstanden sein können. Wir sehen da begeisterte Anerkennung, vorsichtiges Gewährenlassen und direkte Feindschaft dicht nebeneinander. Es hat also alle drei Richtungen von Anfang an in der Jerusalemer Gemeinde gegeben.

Diejenigen, die die neue Mission begeistert begrüßten, wurden dazu geführt durch die Tatsache, daß das einheimische Judentum endgültig den Glauben an Jesus verworfen hatte. Die Palästinenser sind zwar zunächst berufen gewesen, das Reich Gottes zu erben; aber es hat sich gezeigt, daß sie endgültig verstockt und darum von Gott verworfen sind: „Wahrlich, ich sage euch, viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Gottesreich zu Tische liegen; die Söhne des

Reichs aber werden hinausgehen in die äußerste Finsternis. Dort wird sein das Weinen und das Knirschen der Zähne.“ (Matthäus 8, 11—12; Lukas 13, 28—30.)

Dieselben Kreise, die ihre Meinung in diesem Jesus= spruch niederlegten, werden auch die Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum gedichtet haben. Eine echte Überlieferung aus dem Leben des geschichtlichen Jesus kann diese Erzählung schon deshalb nicht sein, weil es einen römischen Hauptmann zur Zeit Jesus in Kapharnaum nicht geben konnte, da diese Stadt nicht unter römischer Verwaltung stand; der Fürst Herodes aber war ein jüdischer Fürst und wird deshalb auch jüdische Offiziere in seiner Truppe gehabt haben. Andererseits aber hat die Erzählung bereits in einer Sammlung von Jesus= sprüchen gestanden, die sowohl Lukas wie Matthäus benutzt haben; sie kann also auch nicht gut später entstanden sein als in dem zweiten Jahrzehnt der Jerusalemer Gemeinde. Auch sie gipfelt in dem Satz, daß Jesus in ganz Israel den Glauben nicht gefunden habe, den dieser heidnische Offizier ihm entgegenbringe. (Matthäus 8, 5—13; Lukas 7, 2—10.)

Ebenso kann die Geschichte von jener Syro= Phö nizierin keine echte Überlieferung sein, die mit Jesus das berühmte Gespräch über die Kinder und die Hunde gehabt haben soll, die die Brocken unter dem Tisch der Kinder essen. Der geschichtliche Jesus ist zwar sicher im Gebiet von Thyrus gewesen; aber er hat sicher dort kein Wunder getan. Es ist wohl zu verstehen, daß man in der Zeit, wo die christliche Mission sich bis zu dieser Gegend hin erstreckte, auch schon vom geschichtlichen Jesus selbst eine Geschichte erfand, die er in dieser Gegend erlebt habe.

Aber die Geschichte enthält nicht eine Verwerfung des einheimischen Judentums, wie sie jener erstgenannte

Spruch und jene Erzählung über den Hauptmann von Kapharnaum enthalten hatten. Grundgedanke dieser Geschichte bleibt vielmehr immer, daß Jesus nur gesandt ist zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel; und es ist nur ein ganz außergewöhnliches Ereignis, daß der starke Glaube dieser heidnischen Frau ihn dazu bewog, auch einmal eine Ausnahme zu machen. Für den, der diese Geschichte erfand, sind immer noch die palästinensischen Juden die Kinder, die Heiden draußen aber die Hunde, die höchstens einmal den Brocken schnappen, der von der Kinder Tische fällt. (Markus 7, 24—30.)

Zeigt sich schon hier der Standpunkt, daß die ganze Heidenmission nur etwas Außergewöhnliches und Nebensächliches sein dürfe, so enthält schließlich die Apostel-Aussendungsrede in der Form des Matthäus das direkte Verbot dieser ganzen Mission: „Auf die Straße der Heiden verliert euch nicht und in eine Stadt der Samariter geht nicht hinein; geht vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel.“ Und zur Rechtfertigung dieses Grundsatzes wird am Ende der Rede gesagt: „Ihr werdet die Städte Israels nicht fertig bekommen, bis der Menschensohn kommt.“ (Matthäus 10, 5—7; 23.)

Die Sprüche haben zum ursprünglichen Text der Apostel-Aussendungsrede noch nicht gehört; das beweist schon der Text der Rede bei Lukas, und das folgt auch aus dem Umstand, daß die älteste Gestalt dieser Rede älter sein muß als die samaritanische und die syro-phönizische Propaganda. Aber auch Matthäus selbst kann diese Sprüche nicht geschaffen haben. Sein Evangelium schließt vielmehr ausdrücklich mit dem Befehl, zu allen Völkern der Erde zu gehen und sie alle zu Jüngern zu machen. (Matthäus 28, 19.) Die Sprüche müssen also bereits in dem Exemplar

der Apostel-Aussendungsrede gestanden haben, daß er benutzte. Ihr Inhalt zeigt, daß sie in der Zeit entstanden sein müssen, als die Mission unter den Samaritern und unter den Phöniziern noch etwas Neues, Umstrittenes war.

Derjenige, der diese Sprüche gebildet hat, hat diese Mission verworfen. Wenn er konsequent war, so durfte er die dadurch gewonnenen Brüder nicht als Genossen seines Glaubens und nicht als Brüder seiner Gemeinschaft betrachten. Ob diese Konsequenz tatsächlich gezogen wurde, wissen wir nicht. Die amtlichen Vertreter der Jerusalemer Gemeinde haben offenbar das ganze nächste Jahrzehnt in freundschaftlichem Verkehr mit der Antiochener Gemeinde gestanden. Und die Antiochener selbst haben die Apostel und Ältesten von Jerusalem durchaus als die natürlichen Autoritäten der ganzen neuen Religionsgemeinschaft betrachtet. (Apostelgesch. 15, 2; Galater 2, 2.) Wenn es also in Jerusalem schon jetzt Leute gab, die die Gemeinschaft mit diesen Gemeinden zerschneiden wollten, so haben sie doch sicher im zweiten Jahrzehnt noch keinen bestimmenden Einfluß gehabt. Aber sie waren vorhanden und sie haben im Laufe des zweiten Jahrzehnts in der Jerusalemer Gemeinde an Einfluß gewonnen: sie sind es gewesen, die im Jahre 52 den Vorstoß nach Antiochia gemacht haben, der die Frage nach dem Verhältnis der neuen Religion zum jüdischen Glauben in ihrer ganzen Breite und ihrer ganzen Tiefe aufrollen sollte. Indem die der Proselyten-Mission freundliche Richtung durch den Wegzug der Zwölfe und des Barnabas eine starke Einbuße erlitt, haben sie in Jerusalem das Feld immer mehr für sich gewonnen.

\*

\*

\*

So hatte die Verfolgung des Königs Agrippa eine eigenartig verschlungene Wirkung: sie legte endgültig die Tatsache fest, daß das jüdische Volk in seiner Masse und in seinen offiziellen Vertretern die neue Religion nicht annehmen wollte. So wies sie stärker als irgend ein früheres Erlebnis die neue Religion aus Palästina und aus dem Judentum überhaupt hinaus. Aber sie erschwerte es zugleich der Jerusalemer Gemeinde, diesen Weg wirklich zu gehen; denn sie verstärkte innerhalb der Gemeinde die Richtung, die durch Jakobus und die palästinensische Mission vertreten war. So ist die Jerusalemer Gemeinde selbst nicht mehr in der Lage gewesen, die volle Konsequenz aus dieser Entwicklung zu ziehen.

Aber in Antiochia hat man das grausame Ereignis in seiner vollen Tragweite verstanden. Schon durch den Übergang zur Proselyten-Mission hatte diese Gemeinde die Führung in der neuen Religionsbewegung gewonnen. Jetzt befestigte sie sich für das nächste Jahrzehnt endgültig in dieser Stellung. Denn sie war es, die sowohl nach außen wie nach innen die volle Loslösung vom Judentum in diesem Jahrzehnt vorbereitet und angebahnt hat. Das zweite Jahrzehnt der christlichen Religionsbewegung ist das Antiochenische Jahrzehnt gewesen, wie das erste das Jerusalemer Jahrzehnt gewesen war.

Die beiden Gemeinden hatten von Anfang an in freundschaftlichem Verkehr gestanden. Die Gemeinde von Antiochia war durch flüchtige Jerusalemer gegründet worden. Die Führung der Jerusalemer Gemeinde hatte durch die Entsendung des Barnabas ihr Einverständnis gezeigt. Dann waren Propheten der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochia gekommen, um eine Geldunterstützung für die Muttergemeinde zu suchen. Die Antiochener hatten nicht

gesäumt, eine Sammlung auszuscheiden, zu der jeder nach Kräften seinen Beitrag gab, und hatten ihre bedeutendsten Führer, den Barnabas und den Paulus, mit der Überbringung dieser Gabe betraut.

Die Abgesandten kamen nach Jerusalem, als die Verfolgung durch Agrippa bereits begonnen hatte. Sie erhielten somit einen kräftigen Eindruck davon, daß das palästinensische Judentum endgültig verstoßt und daher auch endgültig verworfen sei. Und sie haben wahrscheinlich auch noch einen deutlicheren Beweis für diese Tatsache erhalten.

Lukas hat von der ersten Anwesenheit des bekehrten Paulus in Jerusalem Dinge erzählt, die nach Aussage des Paulus damals nicht geschehen sein können. (Galater 1, 18—20.) Aber es ist wahrscheinlich, daß ihm oder seinen Berichterstattern dabei nur eine Verwechslung passiert ist, und daß das, was er für das Jahr 38 erzählte, in Wahrheit jetzt, im Jahre 41, geschehen ist. Danach hat Paulus seine Jerusalemer Anwesenheit dazu benutzt, das Werk des Stephanus fortzusetzen. Er hat mit den griechischen Juden in öffentlichen Disputationen gestritten und auch sonst öffentlich und mit Mut von dem Namen des Herrn Jesus gepredigt. Aber die Juden haben ihm nachgestellt und haben versucht, ihn zu töten. Das weist deutlich auf eine Situation, wie sie wohl im Jahre 41, nicht aber bereits im Jahre 38 bestand. (Apostelgeschichte 9, 26—30.)

Bei dieser Gelegenheit wird es gewesen sein, daß Paulus jene Vision im Tempel erlebte, die Lukas an anderer Stelle erzählt hat. Er sah den Herrn Jesus, wie er zu ihm sagte: „Eile dich und fliehe schnell aus Jerusalem, denn sie werden dein Zeugnis von mir nicht annehmen.“ Paulus selbst will, wie Lukas berichtet, sich



noch darauf berufen haben, daß die Juden doch wissen mußten, wie er zur Zeit des Stephanus gegen die Gemeinde gewütet habe, und daß sie seinem Zeugnis daher jetzt glauben mußten. Da vernahm er das Wort: „Gehe hin, denn weit in die Völker hinaus will ich dich senden.“ (Apostelgeschichte 22, 17—21.)

Es ist kein Zweifel, daß Paulus eine solche Vision wirklich erlebt hat. Alle großen Entscheidungen seines Lebens haben sich ihm auf diesem Wege vermittelt. Und die Situation im Jahre 41 war durchaus dazu angetan, ihn den Gedanken fassen zu lassen, daß das palästinenjische Judentum endgültig verworfen, das Judentum der Diaspora aber und die Proselyten und auch die Heiden zum Reiche Gottes nunmehr ausdrücklich berufen seien. Die Bewohner von Jerusalem und ihre Führer hatten von Jesus nichts wissen wollen und hatten sich über die Worte der Propheten hinweggesetzt, die doch jeden Sabbat vor ihnen vorgelesen wurden. Nun mußte die Predigt von dem bevorstehenden Heil an die Diaspora, an die Proselyten und an die ganze Völkerwelt gehen. (Apostelgeschichte 13, 26—27.) Das war die Entscheidung, mit der Barnabas und Paulus im Jahre 41 von Jerusalem nach Antiochia zurückkehrten.

Es ist bezeichnend, daß es gerade diese beiden Männer gewesen sind, die den Gedanken der Predigt in der ganzen Völkerwelt als eine neue Aufgabe zum ersten Male erfaßt haben. Sie beide waren Juden aus der Diaspora. Barnabas stammte aus Cypern, Paulus aus Tarsus in Kilikien. Aber beide waren Hebräer und nicht Hellenisten. Für Barnabas ist das durch den hebräischen Namen und Beinamen zur Genüge bewiesen; für Paulus ist es durch seine eigenen Worte bezeugt. (Philipper 3, 5; 2. Kor. 11, 22.)

Und beide sind von Bildung und Erziehung Jerusalemer gewesen. Barnabas war Levit und besaß einen Acker in der Nähe der Hauptstadt. Paulus ist schon als junger Mann nach der Hauptstadt gekommen und ist als Phariseer und Schriftgelehrter in der Schule des Rabbi Gamaliel aufgewachsen. (Apostelgeschichte 4, 36—37; 22, 3.)

Freilich hat Paulus starke Beziehungen auch zur römischen Welt gehabt. Wie mancher andere aus den Kreisen der hebräischen Christen in der ersten Gemeinde, so führte auch er neben seinem hebräischen einen römischen Namen. Von seinen Verwandten sind uns sechs Namen überliefert, und sie alle haben römischen oder griechischen Klang: Andronikus und Junias, Herodion, Lucius, Jason und Sosipatros. (Röm. 16, 7; 21.) Einzelne dieser Namen machen den Eindruck, als seien diese Männer Sklaven gewesen und hätten als solche von ihren griechischen oder römischen Herren den Namen bekommen. Paulus selbst freilich ist es jedenfalls nicht mehr gewesen; er hat vielmehr das römische Bürgerrecht schon von Geburt an besessen. (Apostelgeschichte 22, 25—29.) Ob es denkbar ist, daß sein Vater Sklave eines römischen Bürgers war und als Freigelassener dann das Bürgerrecht erwarb, mögen diejenigen entscheiden, die in den rechtlichen Verhältnissen des römischen Reiches dieser Zeit und in den sozialen Verhältnissen der römischen Sklaven besser bewandert sind.

Trotz dieser Beziehungen aber ist Paulus Hebräer gewesen und hat sich als solcher gefühlt. Er verstand nicht nur Aramäisch zu sprechen, sondern er hat auch in dieser Sprache als in seiner Muttersprache gedacht. Jenes Wort des auferstandenen Jesus, das er bei der Vision vor den Toren von Damaskus zu hören glaubte, hat aramäischen

und nicht griechischen Wortlaut gehabt. (Apostelgesch. 26, 14.) Er hat auch noch in der Antiochener Gemeinde den Namen Saulus geführt. Der Bericht über die sogenannte erste Missionsreise, den Lukas aus Antiochia erhielt, hat noch den Namen Saulus verwendet; und erst Lukas ist es gewesen, der mitten in der Erzählung zu dem ihm vertrauteren Namen Paulus überging. Erst in der Zeit seiner großen Mission und seiner vollen Loslösung von Antiochia hat Paulus selbst den Namen Paulus verwendet.

So sind die beiden, die jetzt den Weg in die Völkerwelt gingen, von Hause aus strenge Juden mit palästinensischer Erziehung gewesen. Und doch sind sie die ersten gewesen, die man nach der herkömmlichen Ausdrucksweise als Heidenchristen bezeichnen mußte. Man sieht, wie unzulänglich dieser Ausdruck für die Bezeichnung des wirklichen Tatbestandes ist. Diejenigen, die das Christentum zu den Heiden gebracht und diese Wendung gegen alle Anfeindungen mit Einsetzung ihrer ganzen Person verteidigt haben, sind selber zuvor strenge und eifrige Juden gewesen. Sie haben die jüdische Religion überwunden, gerade weil sie zuvor versucht hatten, in ihr die Befriedigung ihrer religiösen Sehnsucht zu finden. Sie waren vielleicht die strengsten und echtensten Juden gewesen, die es in der christlichen Gemeinde überhaupt gab. Und doch hat keiner von denen, die sie unter Proselyten und Heiden für die neue Gemeinde gewonnen haben, dem Judentum auch nur annähernd so ablehnend gegenübergestanden wie sie. Gerade diese geborenen und früher strenggläubigen Juden sind die wirklichen Überwinder des jüdischen Gesetzes in der neuen Religionsbewegung geworden.

\* \* \*

Der Entschluß zum Übergang in die Völkerwelt war dem Paulus in Form einer ekstatisch geschauten Offenbarung im Jerusalemer Tempel geworden. Auch seine Ausführung in der Antiochener Gemeinde ging in ähnlich ekstatischen Formen vor sich. Beim Gottesdienst der Gemeinde rief plötzlich einer der Propheten, die im Namen des erhöhten Christus oder des Heiligen Geistes zu sprechen gewohnt waren: „Sondert mir doch den Barnabas und Saulus aus zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe.“ Und die Gemeinde beschloß, unverzüglich dem Befehl des Geistes zu folgen und diese ihre beiden bedeutendsten Führer gehen zu lassen. (Apostelgeschichte 13, 1—3.)

Dieser Beschluß kann nicht nur moralische Bedeutung gehabt haben. Rein moralisch wäre die Gemeinde wohl kaum in der Lage gewesen, die beiden Männer zu halten, wenn es sie nun einmal zu neuer Arbeit hinaustrieb. Es hat ja auch später, als beide Antiochia für immer verließen, nicht noch einmal eines feierlichen Gemeindebeschlusses, sondern vielmehr nur einer persönlichen Verabredung beider Männer bedurft. (Apostelgeschichte 15, 36—39.) So kann es sich bei diesem Aussendungsbeschluß nur darum gehandelt haben, daß die Gemeinde ihnen die Mittel zur Reise aus der Gemeindefasse gegeben hat. Dem entspricht, daß wir bei dieser ersten Reise noch nichts davon hören, daß Paulus und Barnabas durch ihrer Hände Arbeit sich ihren Unterhalt erworben hätten. Die kurze Zeit, die sie sich damals am einzelnen Orte aufhielten, läßt das auch von vornherein als unmöglich erscheinen.

Wir haben über diese erste Aussendung zur großen Mission einen guten Bericht, der aus der Gemeinde von Antiochia selbst stammen muß und bereits schriftlich fixiert war, als Lukas ihn in seine Geschichte verwebte. Der Be-

richt läßt erkennen, so sehr sich auch Lukas selber bemüht hat, das zu verwischen, daß noch immer Barnabas der eigentliche Führer war. Mehrfach wird noch im heutigen Wortlaut der Erzählung Barnabas an erster Stelle genannt. (13, 27; 14, 4; 20; 15, 12; 25.) In einer Stadt werden die Missionare von den Heiden zuerst als Götter begrüßt; und da erscheint Barnabas als Zeus, Paulus aber nur als der Götterbote Hermes. (14, 12.) Es liegt ja auch in der Natur der Sache, daß dieses damals das Verhältniß sein mußte; denn wenn Paulus im Jahre 35 ein Jüngling war (Apostelgeschichte 7, 58), so ist Barnabas, der schon zu den fünfhundert ersten Jerusalemer Christen gehört hatte, doch erheblich viel älter gewesen.

Die Reise ging in die angrenzenden Provinzen des römischen Reiches. Sie begann in Cyprien, der Heimat des Barnabas, und führte dann durch Pamphylien und Pisidien nach Lykaonien und ging auf demselben Wege wieder zurück. Das Ergebnis war, daß in den fünf größten Städten dieses Gebiets Christengemeinden gegründet wurden, in denen sich zum kleineren Teile Juden, zum größeren aber Proselyten und reine Heiden trafen. Die Verfassung dieser Gemeinden wurde ähnlich geregelt wie die der Jerusalemer Gemeinde im Jahre 41, und wie wohl auch die Verfassung von Antiochia geregelt war. Es wurden Älteste an die Spitze jeder einzelnen Gemeinde gesetzt und ihnen die Aufgabe zugewiesen, für die weitere Ausbreitung und Erziehung der Gemeinde zu sorgen.

Schon auf dieser ersten Missionsreise ist die Tätigkeit der Missionare durch die Feindschaft der Juden erheblich erschwert worden. Im pisidischen Antiochien haben sich die Juden hinter einige vornehme Frauen gesteckt, die sich als Proselyten zur Synagoge hielten, und haben durch

sie die städtischen Behörden veranlaßt, die beiden missionierenden Handwerksburschen aus der Stadt zu vertreiben. In Thonion haben sie ebenfalls mit den Heiden und den Behörden gemeinsam einen Tumult gegen sie angestiftet, um sie zu steinigen. Damals konnten die beiden Missionare sich noch rechtzeitig vor diesem Schicksal retten. In Lystra aber ist Paulus auf Veranlassung dieser Juden wirklich gesteinigt worden; und es erschien den neugewonnenen Christen als ein Gotteswunder, daß er mit dem Leben davonkam.

Die Verfolgungen haben sich offenbar nicht nur auf die Missionare erstreckt. Auch die für die neue Religion gewonnenen Brüder müssen sofort ähnliches zu erdulden gehabt haben. Bei ihrer Rückkehr durch die einzelnen Gemeinden mußten die Missionare sie mit dem alten Grundsatz trösten: „daß wir nur durch viel Trübsal in das Gottesreich eingehen können.“ (14, 22.)

Diese Verfolgungen der neuen Gemeinden durch die Juden und die von ihnen aufgestachelten römischen Provinzialbeamten werden von nun an ein stehender Zug in der großen Mission. Sie sind für die Sittlichkeit der neuen Religion von großer Bedeutung geworden. Denn sie mußten von vornherein alle diejenigen fernhalten, die nur aus Neugierde oder Sensation dieser neuen Predigt nachlaufen wollten, wie sie schon bisher jedem anderen ähnlichen Prediger nachgelaufen waren. War es eine ernste Gefahr für Leib und Leben, Mitglied einer Christengemeinde zu werden, so war schon dadurch von vornherein dafür gesorgt, daß nur diejenigen kamen, die aufrichtig und ernst den neuen, eben Mensch gewordenen Heilandsgott suchten, von dem diese christlichen Prediger sprachen. Dem innersten Wesen des Erlösungsglaubens entsprach es



durchaus, daß seine Anhänger in der Welt verfolgt und geschändet würden. Tatsächlich aber hat keine andere Erlösungsreligion eine solche Verfolgung jemals erlebt. Alle jene anderen orientalischen Konkurrenz-Religionen sind uralte und deshalb nach römischem Recht erlaubte Kulte gewesen. Nur das Christentum bot einen neuen Gott und einen neuen Glauben. Nur das Christentum bot auch, weil es aus dem Judentum kam und daher überall vom Judentum mit erbittertem Haß verfolgt ward, das Motiv für eine solch allgemeine Verfolgung dar. Gerade darum aber bot das Christentum demjenigen die Gewähr für die Richtigkeit seines Glaubens, der wußte, daß die kommende Weltperiode gerade für diejenigen eine Erlösung sein sollte, die in der gegenwärtigen Welt am meisten gequält waren. So ist gerade in den Verfolgungen eine jener Bedingungen zu erblicken, die dem Christentum einen Vorsprung vor den heidnischen Konkurrenzreligionen gegeben haben.

Aber die Verfolgungen sind nicht die einzige Bedingung dieser Art gewesen. Gerade dieser Bericht, der von der ersten Missionspredigt an reine Heiden erzählt, gibt ein anschauliches Bild, wie die neue Religion auch in einer, dem Judentum völlig fremden Welt Anhänger gewinnen konnte, und aus welchen Gründen die neugewonnenen Brüder trotz aller Verfolgung den neuen Glauben als eine Erhöhung ihres sittlich-religiösen Lebens empfinden mußten.

\* \* \*

Drastisch zeigt sich gleich zu Beginn der Reise, worauf ein Stück der Empfänglichkeit ruhte, auf die das Christentum in rein heidnischer Umgebung traf. Da ist der römische Prokonsul auf Cypern, Sergius Paulus mit Namen, ein Mann aus einer alten Senatorenfamilie der

Hauptstadt. Der hat in seiner Umgebung einen jüdischen Wahrsager, der Magierkunststücke treibt und offenbar das Orakel des Prokonsuls ist. Kaum sind Paulus und Barnabas in seine Stadt gekommen, da läßt er auch sie zu sich rufen und läßt sie von ihrem Glauben erzählen. Sie überzeugen ihn dadurch, daß es ihrer überlegenen Wunderkraft gelingt, sein bisheriges Orakel zum Schweigen zu bringen. Auf ihren „Wundern“, nicht auf ihrer Rede ruht ihr Erfolg.

Dasselbe Bild zeigt ihr Auftreten in Thonion und in Lystra. Dort erregen sie durch die Zeichen und Wunder, die sie verrichten, die Aufmerksamkeit der ganzen Stadt, die sich in zwei Parteien spaltet; die eine geht mit ihnen, die andere hält es mit den Juden. Hier hat Paulus einen Lahmen durch begeisterten Anruf zum Gehen und Springen gebracht; und der Erfolg ist, daß die ganze Stadt einschließlich des Oberpriesters des Zeus ihnen opfern will. Wieder ist es die Wundertat, die sie als Götter und nicht als Menschen erscheinen läßt.

Auch die christlichen Missionare selbst haben die Wunderkraft als dasjenige eingeschätzt, was ihre göttliche Sendung beglaubigt, und was ihren Erfolg am stärksten bewirkt hat. Wo es sich später in Jerusalem darum handelt, das Recht ihrer Heidenmission zu beweisen, da berufen sich Paulus und Barnabas auf nichts anderes als eben auf diese Wunder, die Gott durch sie auch unter Heiden getan habe, genau wie Petrus und seine Genossen solche Wundertaten unter Juden bewirkt hatten. (Apostelgeschichte 15, 12; Galater 2, 9.) So war ja auch Petrus dadurch von dem Recht der Proselytentaufe überzeugt worden, daß auch diese Leute, genau wie geborene Juden, in das Zungenreden verfielen. Und noch früher hatte die

Apostel=Aussendungsrede die Wundertaten der christlichen Missionare mit besonderem Stolz erwähnt. Auch die wirklichen und erfundenen Heilungswunder, die man von Jesus erzählte, haben ja hier ihre psychologische Quelle.

Die Empfänglichkeit für Magiertum und Wundertaten ist eines der hervorstechendsten Merkmale jener Zeit. Sie spricht nicht nur aus allen Schriften der Christen, sie beherrscht ebenso sehr die außchristliche Welt. Sie ist es, die dieses erste Jahrhundert der römischen Kaiserzeit von der klassischen Periode des Griechentums am stärksten unterscheidet. Der gebildete Athener zur Zeit des Aristoteles oder der stoischen Philosophie würde diese Wundertaten und Magierstücke mit ähnlichem Spott behandelt haben, wie wir das heute gewohnt sind. In dieser Zeit aber war es nicht nur die große Masse der ungebildeten Leute, die hinter den Wundertätern herlief, sondern es war auch der gebildete Grieche und Römer. Der Präkonsul Sergius Paulus gehörte zu den senatorischen Familien der Hauptstadt, also zu dem ältesten und obersten Patriziat. Und doch machte er einen Juden zu seinem Drakel. Wenn man die Stimmung des gebildeten Römers gegenüber dem Juden kennt, so weiß man, was das bedeutet. Und auch Lukas, der auf jeder Seite der Apostelgeschichte mindestens ein Wunder erzählt, der mit eigenen Augen gesehen hat, wie Paulus einen Toten erweckte, und wie eine giftige Schlange ihn biß, ohne daß es ihm schaden konnte, auch dieser Lukas war Arzt, und wie seine schriftstellerischen Talente beweisen, ein formgewandter und gebildeter Mann. Wenn solche Wundersucht die Stimmung auch nur eines Teiles der gebildeten Klassen war, so wird schon dadurch erklärt, warum das Christentum auch auf sie einen solchen Eindruck zu machen vermochte.

Paulus war Handwerksgefelle; auch Barnabas war es, wenigstens seitdem er seinen Acker zugunsten der Jerusalemer Gemeinde verkauft hatte. Trotzdem ließ der Prokonsul beide vor sich bitten und ehrte sie als diejenigen, deren Wunderkraft stärker sei als diejenige dessen, der bisher sein Orakel war. Auch der Oberpriester des Zeus in Dystra hat an der Armut und Abgerissenheit dieser Menschen, die Wochen hindurch zu Fuß gewandert waren, nicht den geringsten Anstoß genommen. Die Wundersucht in diesen Kreisen war so stark, daß sie selbst den sozialen Abstand zwischen hoch und niedrig leicht übersprang.

Diese Beispiele zeigen, daß das junge Christentum auf reine Heiden zunächst deshalb einen so großen Eindruck machte, weil es Magier- und Wunderkraft war, so gut wie jede andere orientalische Religion, die damals im griechisch-römischen Weltreich Anhänger suchte. Aber sofort tritt auch der Unterschied deutlich hervor, der die christlichen Missionare über die Klasse der gewöhnlichen Magier und Wundertäter turmhoch hinaus hob. Sie haben ihre Wundertaten nicht zu dem Zwecke betrieben, damit Geld zu verdienen! Und sie haben für einen Gott geworben, der entwicklungsgeschichtlich den Göttern aller anderen Religionen weit überlegen war.

Es war der Grundsatz schon der Apostel-Aussendungsrede gewesen, daß christliche Wanderprediger aus ihrem Berufe kein Geschäft machen sollten. Und auch hier, auf der ersten Missionsreise in wirklich heidnisches Land, sehen wir, daß die Missionare nicht daran gedacht haben, den neugewonnenen Gläubigen persönlich zur Last zu fallen. Vielmehr hat die Antiochener Gemeinde sie aus Gemeindemitteln für ihr Werk unterstützt. Die Selbstlosigkeit derer, die selbst erst einige Jahre Christen waren, ist die Voraus-

setzung dafür gewesen, daß die Propaganda weitergehen konnte. Die Gemeinde sowohl wie die Missionare selbst haben beide bei dieser Arbeit nicht das Ihre gesucht.

Das war das eine, was diese Mission über die der gleichzeitigen Magier-Religionen hinaus hob. Dazu aber kam ein sachlicher Grund. Der Gott, in dessen Namen das Christentum seine Wundertaten verübte und Anhänger suchte, stand weit über den mythischen Fabelwesen, weit über den Attis oder Isis oder Asklepios oder Mithra, in deren Namen die verschiedenen anderen Nuancen der Erlösungsreligion ihre Anhänger suchten. Er war ein Gott ohne Name. Er war die Gottheit im allgemeinen, die jeder annehmen konnte, ohne damit ein ganzes mythisches System von Göttern annehmen zu müssen, die Gottheit, von der jeder glauben konnte, daß seine Gebete und seine Opfer auch schon vorher eben dieser einen, namenlosen, die Welt beherrschenden Gottheit gegolten hätten, auch wenn er bisher gewohnt war, ihr einen bestimmten, mythischen Namen zu geben. „Wir verkünden euch, daß ihr von diesen nichtigen Götzen euch befehrt zu dem lebendigen Gott, der den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat.“ (14, 15.)

Wieder zeigt sich, daß eine höhere Stufe der allgemeinen Erlösungsreligion nur dadurch erreicht werden konnte, daß diese Religion in einem ihrer Zweige ins Judentum eindrang und jüdische Vorstellungen mit sich verschmolz. Nur auf diese Weise war es möglich geworden, daß die christliche Nuance dieser allgemeinen Erlösungsreligion eine Gottesvorstellung vertrat, die allen anderen Volksreligionen weit überlegen war. Denn das Judentum ist die einzige Religion, in der die Entwicklung der

Volksreligion selber dazu geführt hatte, aus sich heraus die Stufe der mythischen Vielgötterei zu überwinden. Wo sonst in der Welt Monotheismus an Stelle eines früheren Polytheismus trat, da ist es geschehen durch die Denkarbeit einer Philosophie, die neben oder gar im Gegensatz zur jeweiligen Volksreligion sich entwickelt hatte. Nur im Judentum war die Volksreligion selbst über den mythischen Polytheismus hinausgekommen. Nur im Judentum war deshalb ein Monotheismus entstanden, der mit wirklich volkstümlichen und anschaulichen Argumenten den Polytheismus bekämpfen konnte.

Diesen Vorzug hat die christliche Religion mit der Proselyten-Mission geteilt, die schon seit Generationen von der jüdischen Synagoge begonnen war. Aber auch dieser jüdischen Proselytenpredigt gegenüber hatte das junge Christentum einen gewaltigen Vorsprung. Das Judentum konnte nichts weiter verkünden als die uralte Offenbarung, die seit Anfang der Welt bestand, und der die Heiden nur aus Trotz oder Dummheit sich bisher verschlossen hatten. Das junge Christentum aber sprach von einer gegenwärtigen Neu-Offenbarung und konnte daher mit großartiger Toleranz die Entwicklung des Heidentums bis zum gegenwärtigen Augenblick verzeihen. Der jüdische Proselytenmacher mußte den Deuten sagen, daß sie und ihre Väter vom Anfang der Welt an mit ihren heidnischen Opfern Sünde getan hätten. Der christliche Prediger hatte den Ausweg, statt von der Sünde vielmehr von der Unwissenheit der früheren Generationen der Heiden zu sprechen und ihr Heidentum damit zu entschuldigen.

Zwar haben auch Paulus und seine Genossen immer wieder gesagt, daß auch die Heiden bereits eine Offen-



barung Gottes gehabt hätten, die sie wohl hätten verstehen können, wenn sie es anders gewollt hätten. Darin haben sie die jüdische Proselytenpredigt auch ihrerseits festgehalten. Aber sie haben das nur im Sinne einer Nebenbemerkung gesagt, gewissermaßen als schuldige Reberenz gegen die bisherige jüdische Predigt. Aus sich heraus haben sie doch allen Nachdruck darauf gelegt, daß jetzt der Augenblick sei, wo Gott eine neue Offenbarung den Menschen gegeben habe, eine solche, die kräftiger und unübersehbar sei, und daß er damit einen neuen Anstoß gegeben habe, die Mission unter den Heiden gerade jetzt zu beginnen.

In dem Bericht über die erste Missionsreise ist dieser Gedanke freilich verstümmelt. So wie die betreffende Stelle lautet, ist sie unvollständig und ohne Abschluß; es ist nicht einmal von Jesus und seiner Auferstehung darin die Rede. (Apostelgeschichte 14, 16—18.) Die Vermutung liegt nahe, daß Lukas hier seine Vorlage bedeutend verkürzt hat, vielleicht weil er die Absicht hatte, an späterer Stelle dieselben Gedanken deutlicher und ausführlicher mitzuteilen. So hatte er ja auch vorher des Stephanus Rede gerade an der entscheidenden Stelle abbrechen lassen.

Dafür hat er dann die Predigt des Paulus auf dem Areopag von Athen dazu benutzt, die Gedanken zusammenzustellen, wie sie bei solcher direkten Heidenpredigt regelmäßig vorgetragen worden sein müssen. Da wird ebenfalls zunächst die jüdische Gottesidee im Gegensatz zu dem Götzendienste der Heiden verkündet. Es folgt derselbe Gedanke, daß Gott sich auch in der früheren Zeit nicht unbezeugt gelassen habe; aber trotzdem habe er die Heiden schließlich gewähren lassen. „Die Zeiten der Unwissenheit nun hat Gott übersehen und verkündet jetzt in der Gegen-

wart den Menschen, daß sie alle und allerorten ihren Sinn ändern sollen, weil er einen Tag bestimmt hat, an dem er den Erdfreis in Gerechtigkeit richten wird, und zwar durch den Mann, den er dazu bestimmt hat. Aber er bietet die Möglichkeit zum Glauben für alle, indem er ihn von den Toten erweckt hat.“ (Apostelgeschichte 17, 22—31.)

Noch einfacher hat Paulus selbst den Grundgedanken seiner Heidenpredigt im Brief an die Thessaloniker zusammengefaßt: da erscheint als Inbegriff der neuen Religion die Befehrung von den toten Götzen zu dem lebendigen und allein in Wahrheit existierenden Gott und die Erwartung seines Sohnes vom Himmel her, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns aus dem kommenden Zornesgericht retten wird. (1. Thessaloniker 1, 9—10.) Der jüdische Gottesglaube, die jüdische Gerichtsvorstellung und der außerjüdische Heilandgott, der durch seinen Sühnetod die Menschen vom Gerichte rettet, das sind die drei Elemente, die hier zusammengekommen sind, um als ihre Resultante eine neue Stufe der Religion zu ergeben.

Paulus hat den Heiden gegenüber im Grunde also dieselbe Formel verwendet, wie sie schon Johannes der Täufer und seine Nachfolger gegenüber den Juden gebraucht hatten: er hat die Nähe des Gerichts verkündet und daraus das Motiv zur Sinnesänderung und zum Anschluß an die neue Gemeinde gewonnen. Aber indem er zu Heiden sprach, die weder vom jüdischen Gott noch von seinem Gericht etwas wußten, mußte sich notwendig der Schwerpunkt der Formel verschieben. Die Erscheinung des himmlischen Gottessohnes in dieser irdisch-menschlichen Welt mußte die Bedeutung gewinnen, daß erst durch sie das wahre Wesen des lebendigen und allein in Wahrheit

vorhandenen Gottes und seine Gerichtsabsicht den Menschen enthüllt werde. Die Aufgabe Jesus ist mit seinem Leiden, Sterben und Auferstehen nicht erschöpft: er ist für die Heiden nicht nur der Heiland, der seine Gemeinde vor dem künftigen Bornesgericht beschützt; er ist vor allem zunächst der Offenbarer des lebendigen Gottes, der den Heiden den Willen und das Wesen dieses Gottes erstmals überhaupt bekannt gemacht hat.

In den Paulinischen Briefen, die ja sämtlich der Auseinandersetzung mit dem Judentum gelten, tritt diese Bedeutung, die Jesus von Anfang an in der Heidenpredigt gewinnen mußte, begreiflicherweise zurück. Bei oberflächlicher Lektüre der Paulinischen Briefe kann leicht der Eindruck entstehen, als habe auch Paulus von Jesus nichts weiter als sein Leiden, Sterben und Auferstehen verkündigt. In Wahrheit aber ist das durchaus nicht der Fall gewesen. Die beiden Stellen in der Apostelgeschichte und die gelegentlichen Andeutungen der Briefe, die von der Missionsmethode unter Heiden sprechen, sind ein Beweis, daß schon bei Paulus selbst Jesus in der Heidenpredigt zunächst als der endgültige und allumfassende Offenbarer des wahren Gottes den Götzen gegenüber erscheint.

Diese neue Formel der Heidenpredigt ist für die weitere Entwicklung der christlichen Religion von großer Bedeutung gewesen. Einmal bot sie eine Möglichkeit, die Mission zu reinen Heiden zu bringen, ohne vom Judentum und der Geschichte des jüdischen Volkes auch nur eine Silbe zu sagen. Die Selbstständigkeit des Christentums als einer neuen Religion auch dem Judentum gegenüber ist dadurch überhaupt erst möglich geworden. Und mehr noch als das. Diese neue Formel konnte bestehen, auch wenn die Vorstellung von der unmittelbaren Nähe des Weltgerichts

sich einmal verflüchtigen sollte. Sie zeigte den Weg, die Gemeinde der Christen als diejenige Organisation zu betrachten, in der die Anhänger des wahren Gottes aus einer gottfeindlichen Welt heraus sich zusammenschließen als diejenige Anstalt, die ihren Angehörigen die Gnade dieses Gottes verbürgt und ihnen damit Kraft und Heiterkeit gibt, die Feindschaft einer ganzen Welt mit Lachen zu ertragen. Diese Formel war fähig, der Ausdruck für den ganzen Inhalt der neuen Religion zu werden, wenn einmal die Vorstellung vom nahen Ende der gegenwärtigen Welt und von der neuen Weltperiode zurücktrat.

Diese Möglichkeit freilich ist denen, die diese Formel schufen, noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Der Gedanke des Gerichts bleibt jetzt und auch im nächsten Jahrzehnt das Rückgrat der Predigt des Paulus. Die neue Formel hat sich entwickelt, als noch niemand ihre Tragweite erkannte. Aber sie war eines der Hilfsmittel, mit denen man die neue Religion erhielt, als schließlich in der Länge der Zeit der Gedanke von der Nähe der zukünftigen Weltperiode langsam zurücktreten mußte. In diesem Sinne bedeutet die Heidenpredigt des zweiten und dritten Jahrzehnts etwa die Mitte zwischen der Geburtsstunde der neuen Religion und dem, was wiederum ein Menschenalter später aus ihr geworden ist. Die Zukunftshoffnung der ersten Stunde war noch nicht überwunden; aber die Formel war da, die an ihre Stelle zu treten vermochte, sobald sie überwunden war.

\* \* \*

Der Vorsprung, den das junge Christentum unter einer rein heidnischen Bevölkerung vor den anderen orientalischen Konkurrenz-Religionen besaß, hat, wie wir sahen, ganz auf dem jüdischen Elemente beruht, das durch die eigenartige Kreuzung, deren Produkt eben das Christentum war, in die allgemein orientalische Erlösungsreligion gekommen war. Umgekehrt aber ist es gerade das außerjüdische Element im christlichen Glauben gewesen, das für die Juden diese neue Religion zu einer wirklich neuen und höheren Stufe ihres religiösen Lebens gemacht hat. Nach beiden Seiten bewährt sich der Satz, daß gerade die eigenartige Kreuzung jüdischer und außerjüdischer Elemente in seiner Entstehung die Ursache dafür war, daß das junge Christentum sowohl den Heiden wie auch den Juden gegenüber eine höhere Form der Religion darstellen konnte. Und es ist dieselbe Urkunde, die uns diese Wirkung der eigenartigen Kreuzung nach beiden Seiten hin zum ersten Male deutlich enthüllt.

Der Bericht über die erste Missionsreise der beiden Führer der Antiochener Gemeinde enthält eine große Rede, die Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochia gehalten hat. Natürlich ist die Rede nicht wörtlich so gehalten worden, wie sie in diesem Berichte steht; sie würde, in diesem Wortlaut gehalten, noch nicht fünf Minuten gedauert haben. Aber der Bericht darf deshalb doch als eine zuverlässige Inhaltsangabe betrachtet werden und als ein Beispiel, wie diese antiochenischen Missionare in jüdischen Synagogen zu sprechen pflegten. Und da zeigt sich, an den Reden des Petrus und Stephanus aus dem ersten Jahrzehnt der Gemeinde gemessen, eine erhebliche Weiterbildung der neuen Religion: sie hat ihre Selbstständigkeit gegenüber dem Judentum erheblich viel schärfer

ergriffen; und es ist gerade der außerjüdische Bestandteil ihres Glaubens gewesen, der den früheren Juden diesen Dienst der Weiterentwicklung ihrer Gedanken getan hat. Es zeigt sich aber zugleich, wie treu Lukas in der Wiedergabe dieser Reden seinen einzelnen Vorlagen gefolgt ist. Wir würden andernfalls nicht in der Lage sein, die Unterschiede der Reden aus den verschiedenen Jahrzehnten aus seinem Bericht noch so gut feststellen zu können.

Die Rede beginnt mit ähnlichen Gedanken, wie wir sie aus der Rede des Stephanus kennen: Erwählung des Volkes Israel als des besonderen Volkes des lebendigen Gottes und Verheißung des Christus. Dann geht sie zu der Darlegung des Glaubens über, daß Jesus dieser Christus war, und daß seine Auferstehung schon durch die Schrift geweissagt sei. Das alles entspricht der ältesten christlichen Predigt. Daran aber schließt sich unvermittelt eine Formel an, die uns hier zum ersten Male begegnet, und die für die Formulierung der Glaubenslehre der neuen Religion für mehr als anderthalb Jahrtausende die Grundlage bilden sollte: „Bekannt nun soll es euch sein, ihr Brüder, daß durch diesen Mann euch Vergebung der Sünden verkündet wird; von allem, wovon ihr in dem Gesetze Moses nicht konntet gerechtfertigt werden, in diesem Manne wird jeder, der an ihn glaubt, gerechtfertigt.“ (13, 38—39.)

Der Begriff der Rechtfertigung stammt aus dem jüdischen Sprachgebrauch und ist nur von der Grundanschauung der jüdischen Religion aus wirklich zu verstehen.

Die jüdische Religion ist der Glaube an die Erlösung, die in Zukunft dem jüdischen Volk zuteil werden soll. Wie die Erlösung im einzelnen gedacht wird, als politische Herrschaft oder als Weltenerneuerung und Weltenfrühling oder



als Mischung von beidem, darüber sind die Auffassungen der Juden nicht einheitlich gewesen. Aber immer haben sie daran festgehalten, daß die Erlösung ein Weltgericht sei, und daß der erlösende Gott ihnen, die bisher unterdrückt seien, im Weltgericht Recht schaffen werde. Das Wort, das wir dem kirchlichen Sprachgebrauch entsprechend mit Rechtfertigen übersetzen, heißt in der jüdischen Religion nicht mehr, als daß der Betreffende im Gerichtstag Recht bekommen soll. Gott wird ihm Recht schaffen, Gott wird ihn für denjenigen erklären, der recht hat: das ist der eigentliche Sinn des Wortes Rechtfertigen gewesen. Es heißt nichts anderes als: an der Erlösung teilhaben lassen.

Die praktische Aufgabe der jüdischen Religion ist nun gewesen, die Vorbedingungen dafür zu schaffen, daß die große Erlösung oder das Rechtsprechen endlich erscheinen könne. Ehe der Gott vom Himmel herab sein Volk erlösen kann, muß das Volk selbst heilig und untadlig dem Willen dieses Gottes entsprechend dastehen. Das tägliche Opfer im Tempel hat den Zweck, fortdauernd Sühne zu schaffen für die unendlich vielen kleinen Sünden, die im täglichen Leben notwendig geschehen mußten. Die peinliche Erfüllung des Gesetzes soll dazu dienen, das Volk Gottes vor neuer Sünde, vor neuen Verstößen gegen den Willen Gottes zu schützen. Je peinlicher das Gesetz erfüllt, je gewissenhafter das Opfer im Tempel täglich geleistet wird, um so näher ist das Ende der Qual und der Eintritt der goldenen Zeit. So ist seit Ezechiel und Esra der Grundgedanke der jüdischen Religion gewesen.

Nach zwei Seiten hin mußte diese Religion für ihre ernstesten Vertreter eine Schwierigkeit haben. Entweder man konnte sagen: ich habe alles erfüllt, was Gott von mir fordert, und doch ist die Erlösung und das Glück nicht

gekommen, und doch ist die Not immer ärger geworden! Oder man mußte erkennen, daß im innersten und sittlichsten Sinne das Gesetz niemals erfüllt werden kann, daß es also ganz unmöglich war, die Vorbedingungen zur Erlösung auf diese Weise durch eigene Arbeit und Mühe herbeizuzwingen. Jenes ist, wie man weiß, das Problem des Hiob, dieses das Problem des Paulus gewesen.

Der Dichter des Hiob hat sein Problem nicht anders zu lösen vermocht, als daß er der Illusion in der Religion überhaupt ein Ende gemacht hat. Er ist der aufrichtigste Jude gewesen, den die jüdische Literatur überhaupt kennt, und hat daher den Rahmen des Judentums gänzlich gesprengt. Er hat den fragenden Menschen vor die unaussprechbare Größe der Schöpfung gestellt und hat damit sein vorwitziges Fragen zwar nicht beantwortet, aber doch zu Boden geschlagen. Das Problem des Paulus aber war nur zu lösen, wenn man entweder mit immer verschärfter Gesetzgebung die Rechtfertigung doch zu erzwingen versuchte, oder wenn man einen anderen Weg gewann, auf dem die Rechtfertigung als Geschenk des Gottes und nicht als Arbeit der Menschen erlebt wurde. Jenes war der Weg der Pharisäer, dieses war das, was den Pharisäer Paulus zum Glauben an den gekreuzigten Heiland brachte.

Paulus hat die Lehre vom Sterben und Auferstehen des Menschensohnes in seiner jüdischen Zeit noch nicht gekannt. Er hat das Wort Menschensohn überhaupt nicht verwendet und hat ausdrücklich gesagt, daß das Wort vom Kreuz den Juden, und also auch ihm selbst in seiner jüdischen Zeit, ein Ärgernis war. (1. Kor. 1, 23.) Es sind eben nur kleine Kreise in Galiläa gewesen, wo die außerjüdische Lehre vom sterbenden Heiland sich mit der jüdischen Messiaserwartung verbunden hatte. Eben deshalb,

weil diese Lehre ihm fremd war, hat Paulus zunächst als Pharisäer die Christengemeinde verfolgt. Dann aber ist ihm der tiefere Sinn dieses Mythus aufgegangen, und da hat er ihn mit um so heftigerer Leidenschaft und Inbrunst ergriffen.

Schon in der ersten Gemeinde hatte man den Mythus vom sterbenden Heiland dahin verstanden, daß der Tod des Erlösers ein Lösegeld war, das dem Teufel gegeben werden mußte, um die Gemeinde seiner Macht zu entreißen. Schon in den ersten Tagen haben die Jünger gesagt, daß das Blut des Erlösers das Zeichen des neuen Bundes sei, den Gott nun in der Gegenwart mit den Menschen geschlossen habe. Und schon in den ersten Jahren wird man den sterbenden Jesus das Passah genannt haben, das für die neue Gemeinde geschlachtet wurde. Aber man hat aus diesen Elementen noch nicht den Schluß gezogen, daß damit das ganze Judentum religiös überwunden sei. Der einzige, der das schon damals geahnt hat, hat auch nur gewagt, die Aufhebung des Gesetzes und des täglichen Opfers von der Zukunft zu hoffen: der wiederkommende Jesus werde die jüdische Religion beenden; in der Gegenwart aber ist auch Stephanus seiner Lebenshaltung und seiner Auffassung nach Jude geblieben.

Hier bedeutet die neue Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben an den Sühnetod des Erlösers einen gewaltigen Fortschritt. Auch jetzt noch gilt das Bild, daß der Heiland durch seinen Tod die Gemeinde aus der Herrschaft des Satans erkauft habe. (Galater 3, 13; 4, 4.) Auch jetzt noch sagt man, daß er seine Gläubigen aus der bösen gegenwärtigen Welt herausgerissen und in die himmlische Welt versetzt habe. (Gal. 1, 4.) Aber man

zieht aus alledem erst jetzt die volle Konsequenz, daß damit das menschliche Ringen und Feilschen um die Rechtfertigung als sinnlose Mühe erklärt sei. Der Sühnetod des göttlichen Heilands hat die Vorbedingung für die Erlösung geschaffen. Sie ist also ein Geschenk und nicht ein Gegenstand ängstlicher Mühe, ein fester Besitz und nicht eine zitternd erarbeitete Zukunft.

Damit ist eine Stimmung gewonnen, die man auf dem Boden des Judentums niemals für die Dauer gewinnen konnte. Für den Anhänger des neuen Glaubens gibt es kein ängstliches Fragen und Mühen, kein peinliches Sorgen und Zittern, ob er das Gesetz auch wirklich in allen Stücken erfüllt habe. Er hat die Gewißheit, daß ihm die Erlösung zuteil wird, ganz unabhängig von seinem eigenen Rennen und Laufen, rein aus der Gnade und dem Geschenk des sich erbarmenden Gottes. (Röm. 9, 16.) Die fröhliche Sicherheit, daß man zu den Erlösten gehöre, und daß die Erlösung nun wirklich komme, hat kein Jude, wenigstens keiner, der es ernst mit seinem Judentum nahm, in der Weise besessen, wie sie etwa aus dem Römerbrief des Apostels Paulus herauströnt. Die Liebe Gottes, der Friede mit Gott, die Versöhnung mit Gott, das unbedingte Vertrauen auf den himmlischen Vater, die heitere Sorglosigkeit, die ihm alles anheimstellt und sich durch keine Not und Gefahr in der Sicherheit dieser Stimmung erschüttern läßt: das alles sind Begriffe und Gefühle, die auch das Judentum zwar ersehnt hat, die aber niemals zuvor so sehr die dauernde Grundlage der Stimmung wurden, wie es nun in der christlichen Religionsgemeinde der Fall war. Die ganze ängstliche Furcht, das Zittern und Zagen und Weinen, das ewige Klagen über Sünde und Sündhaftigkeit, die ängstliche Sorge, ob man nicht irgendwo im

geheimen gegen den Willen des heiligen Gottes verstieß: dieses ganze kleinliche Sorgen und Fürchten und Grämen des Judentums existiert für die neue Religion nicht mehr. Der Stimmungswandel, den diese Juden erlebten, als sie den Mythos vom Sühnetod des Erlösers zum ersten Male verstanden, ist wirklich eine Loslösung von weltgeschichtlichem Druck für sie gewesen. Das Judentum als Religion ward eben durch diesen Mythos in der Wurzel getroffen. Eine neue Religion, eine unvergleichlich viel freudigere und gehobenere Stimmung war eben durch ihn den Juden, die an ihn glaubten, zuteil geworden.

Auch der geschichtliche Jesus hat, wie wir wissen, diese Stimmung bereits persönlich erlebt. Er nannte Gott seinen Vater, predigte Sündenvergebung an jedermann und warf in grenzenlosem Vertrauen die Sorge für sich und die Seinen ganz auf den Vater. Aber das Motiv, das ihn zu diesem Glauben geführt hat, war doch zunächst nur ein ganz singuläres und individuelles gewesen. Er hatte in einer Vision den Satan vom Himmel fallen sehen und hatte daraus die Gewißheit geschöpft, daß nun die Gottesherrschaft verwirklicht sei. Das war rein subjektiv und mußte, über die suggestive Macht seiner Person hinaus, unwirksam bleiben. Erst als nach seinem Tode der Mythos vom sühnenden Tode des Heilands auf ihn übertragen wurde, gewann diese Stimmung einen objektiven und allgemein gültigen Grund, von dem aus auch solche sie sich aneignen konnten, die nicht unter dem persönlichen Einfluß seines leidenschaftlichen Glaubens gestanden hatten. Hier erst, wo der Glaube an die Entsühnung im Mythos objektiv und allgemein gültig begründet war, ist daher der Anlaß zu einer Gemeindebildung und damit der Anstoß zu einer neuen Religion gegeben.

Die Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben an den Sühnetod des Erlösers hat für die Entwicklung des Christentums eine noch größere Bedeutung gewonnen als die in der Heidenpredigt entstandene Formel von Jesus als dem Offenbarer des lebendigen Gottes. Sie hat die Grundlage gelegt, von der aus die neue Gemeinde sich auch dem Judentum gegenüber wirklich als neue Religion empfinden durfte. Sie hat die Vorbedingung dafür geschaffen, daß diese Gemeinschaft über kurz oder lang dazu kommen mußte, auch äußerlich jeden Zusammenhang mit dem Judentum zu zerschneiden und Gesetz, Opfer und Tempel als für sich nicht mehr maßgebend beiseite zu schieben. Und sie hat die Möglichkeit dazu gegeben, daß Juden und Heiden sich zu einer gemeinsamen Religion zusammenzufinden vermochten. Die Heidenpredigt hatte den Heiden gesagt, sie könnten an der Erlösung Anteil gewinnen, wenn sie sich nur entschlossen, sich taufen zu lassen und an den auferstandenen Heiland zu glauben. Die Judenpredigt schuf die Formel, daß auch der Jude keinen anderen Weg zur Erlösung habe, als daß er sich taufen lasse und an den Sühnetod des Erlösers glaube. Möchte er im praktischen Leben aus Gewohnheit noch kurze Zeit das jüdische Gesetz weiter führen, die Grundlage war doch da, die ihn dazu bringen mußte, sich mit den christlichen Heiden zusammen als eine neue Religion gegenüber den unchristlichen Juden zu fühlen. Die Unterschiede zwischen Jude und Heide mußten auf der Grundlage dieser Formel notwendig verschwinden.

Und weiter mußte diese Formel dazu führen, daß man den Inhalt der neuen Religion langsam anders zu fassen begann. Noch die Apostel-Aussendungsrede und Stephanus hatten den Wert der neuen Religion darin



gesehen, daß sie eine Bürgschaft für die zukünftige Erlösung sei. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein aber war ein Gut, das man schon in der Gegenwart erleben konnte und erleben mußte. Die Erlösung von Sünden- und Schuldgefühl, der Genuß der Gottesliebe und Gottesnähe, das waren Besitztümer, die man schon in der gegenwärtigen Stimmung genießen konnte. Der Begriff der Erlösung bekam damit immer mehr einen rein subjektiven, rein geistigen und rein gegenwärtigen Inhalt.

Wer auf dem Boden einer priesterlosen und unmythischen Denkweise steht, wird Mühe haben, die weltgeschichtliche Bedeutung dieses christlichen Gedankens von der Sündenvergebung ganz zu ermessen. Religionsgeschichtlich betrachtet ist dieser Gedanke tatsächlich eine Erlösung gewesen. Jahrtausende hindurch haben die Religionen des Orients unter der Angst vor dem Zorn eines Gottes und vor der unheimlichen Macht der Dämonen gestanden. Jahrtausende hindurch ist aus dieser Furcht die Machtstellung des Priesters hervorgetwachsen, der die Gewissen der Menschen geleitet hat, weil er vorgab, den Zauber zu besitzen, der den drohenden Gott freundlich zu stimmen vermöchte. Im Griechentum ist diese Furcht Jahrhunderte hindurch, wenigstens in den gebildeten Schichten der Nation, überwunden gewesen. Aber die freie Menschlichkeit der griechischen Bildung war schon lange zusammengebrochen, und auch die Gebildeten im griechisch-römischen Reich waren immer mehr dazu gekommen, von der Furcht vor den unheimlichen Göttern und Dämonen wieder erfaßt zu werden. Da war es tatsächlich eine Erlösung, wenn den Menschen gesagt wurde, daß diese Dinge, die ihr ganzes Bewußtsein erfüllten, in Wirklichkeit einfach nicht da seien. Es gibt keine Dämonen, oder wenigstens sie haben die

Macht verloren; es gibt keinen zürnenden oder strafenden Gott, oder wenigstens dem, der sich taufen läßt und an den Auferstandenen glaubt, wird dieser Gott seinen Zorn nicht mehr zeigen; es gibt keinen Priester, der retten und entschuldigen könnte; entschuldigen kann nur die Taufe und das Leben in der Gemeinschaft der Christen.

Es sind immer noch mythische Argumente, durch die die Furcht von der Sünde und vor dem Priester gehannt wird. Noch immer wird von Dingen geredet, um die der wirkliche Verlauf der Welt in seinen wahren Gesetzen sich durchaus nicht kümmert. Aber dieser Mythos von der Sündenvergebung war die Brücke zu einem priesterlosen und furchtlosen Leben. Er war das Gerüst, an dem die Menschheit sich zu einer neuen Stufe ihres geistigen Lebens emporranken konnte. Und deshalb ist er immer wieder wirksam geworden, so oft die christliche Menschheit noch wieder in die Stimmung der Furcht und der Unterwerfung unter den Priester zurückgesunken ist. Solange überhaupt das mythische Denken das Bewußtsein der Menschen beherrschte, ist dieser Mythos immer wieder das Mittel gewesen, durch das ein Rückfall in überwundene Stufen des Geistes wieder gutgemacht wurde. Und auch unsere unmythische Vorstellung von der Weltentstehung und Weltbewegung und von der geschichtlichen Entfaltung des Geistes hat nur auf dem Boden derjenigen Stimmung erwachsen können, die durch den Mythos von der Sündenvergebung in der christlichen Menschheit erobert wurde. Die Helden, die damals Verbannung, Steinigung und Hinrichtung auf sich nahmen, um diesen Mythos in der Welt zu verbreiten, haben damit auch uns heute lebenden Menschen einen unberechenbaren Dienst getan.

Wir haben den Gedanken von der Sündenvergebung

und von der Rechtfertigung durch den Glauben im wesentlichen aus den Briefen des Paulus illustriert; denn es ist derjenige Gedanke, der dieses Mannes ganze Polemik mit seiner früheren Religion erfüllt hat. Aber man darf nicht sagen, daß dieser Gedanke in jener Zeit dem Paulus allein eigentümlich gewesen wäre. Wir finden ihn zuerst in einem Bericht, der nicht aus der Feder des Paulus stammt, sondern nur die Gedanken enthält, die in der Gemeinde von Antiochia alltätiglich waren. Wir müssen voraussetzen, daß auch Barnabas nicht anders wie Paulus diesen Gedanken vertreten hat. Und ebenfalls ein Antiochener Bericht ist es gewesen, der dieselbe Auffassung des Gedankens dem Petrus in den Mund gelegt hat. (Apostelgeschichte 15, 10.) Ebenso haben Lukas und alle späteren diesen Gedanken korrekt und richtig vertreten. Was aber Paulus wirklich Eigenartiges gedacht und gesagt hat, das ist, wie die christliche Dogmengeschichte beweist, schon in der nächsten Generation und schon bei seinen vertrautesten Schülern nicht mehr verstanden worden. Der Gedanke von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben war ein Produkt der Antiochener Gemeinde, an dem Paulus als ein hervorragender Führer der Gemeinde natürlich starken Anteil hatte, das aber nicht er allein geschaffen hat.

Ebenso ist zu sagen, daß die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Formel noch nicht im ersten Augenblick, wo sie entstanden ist, den Menschen, die sie schufen, zum Bewußtsein kam. Wie bei jener grundlegenden Formel der Heidenpredigt, so gilt auch hier, daß diese Formel Möglichkeiten in sich bot, die erst in der nächsten Generation zu voller Entfaltung gelangten. Paulus persönlich hat durchaus die Hoffnung festgehalten, daß die Erlösung in Wirklichkeit ein zukünftiger und objektiver Vorgang sei,

der auch das Antlitz der ganzen Natur verändern werde. (1. Theffaloniker 4, 13—18; Römer 8, 18—25.) So hat auch der Bericht über die erste Miffionsreise noch durchaus die zum Sprachgebrauch der ältesten Gemeinde gehörige Formel verwendet, daß die Gläubigen in das Reich Gottes eingehen werden. (Apostelgeschichte 14, 22.)

Ebenso hat man im ersten Jahrzehnt der Antiochener Gemeinde noch nicht die volle Konsequenz aus der Formel gezogen, daß das Gesetz auch für die Christen keine Gültigkeit mehr beanspruchen könne. Das ist vielmehr erst im nächsten Jahrzehnt geschehen. Aber als dann die Antiochener Gemeinde den entscheidenden Schritt auch in der Wirklichkeit tat, da war es doch nur wie das Schütteln eines Baumes, von dem die reife Frucht fast von selber herabfällt. Die Vorbedingung zur Preisgabe des jüdischen Gesetzes auch für die jüdischen Christen war durch die religiöse Entwicklung der Antiochener Gemeinde schon vorher gegeben. Es bedurfte nur eines Anstoßes, um sie dazu zu bringen, auch äußerlich die volle Konsequenz ihres Glaubens zu ziehen.

Und dieser Anstoß wurde durch die Jerusalemer Gemeinde gegeben.

\*            \*            \*

Während nämlich in der Antiochener Gemeinde ein Verständnis des Christentums aufkam, das dessen volle Loslösung vom Judentum zu seiner notwendigen Konsequenz haben mußte, ist in Jerusalem die bewußt jüdische Richtung immer stärker geworden. Eine Quelle des Lukas hat davon berichtet, daß gerade in den letzten Jahren des zweiten Jahrzehnts eine Anzahl früherer Pharifäer der christlichen Gemeinde beigetreten seien. (15, 5.) Aus diesen Kreisen sind diejenigen Männer gekommen, die einen Vor-

stoß gegen die Behandlung der Proselyten und Heiden in der Antiochener Gemeinde gemacht haben. Und dieser Vorstoß wurde zum Anlaß, daß die Frage, wie die neue Religion zum Judentum stehe, in ihrer ganzen Tragweite aufgerollt werden mußte.

Es war elf Jahre nach der Verfolgung durch den König Agrippa, im Jahre 52 nach Christus, da kamen Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochia und stellten die Forderung auf, auch die gewesenen Heiden seien verpflichtet, sich beschneiden zu lassen und das ganze Gesetz des Mose zu halten, wenn sie am Heile teilhaben wollten. (Apostelgeschichte 15; Galater 2, 1—10.)

In der Antiochener Gemeinde erregte das einen großen Sturm. Hier hatten bisher zwar die Juden das Gesetz weitergehalten, wie sie es früher gewohnt waren; aber sie hatten weder von den Proselyten noch von den Heiden das gleiche verlangt. Das war eine Halbheit, die auf die Dauer nicht standhalten konnte. Entweder hatte das Gesetz noch seinen Wert, dann mußten es alle erfüllen; oder es hatte in der neuen Religion seinen Wert vollständig verloren, und dann brauchten auch die früheren Juden es nicht mehr zu üben. Der Vorstoß der Jerusalemer erspähte geschickt die schwache Stelle der Antiochener und versuchte von da aus zu operieren. Die Antiochener aber parierten den Stoß, indem sie die Halbheit erkannten und nun auch für den jüdischen Teil der Gemeinde die Beziehung zum Judentum vollständig lösten.

Wieder sind Barnabas und Paulus die Wortführer der Antiochener Gemeinde gewesen. Deutlicher als irgendwo sonst ist hier zu sehen, daß diese früheren Jerusalemer und nicht die Proselyten oder die Heiden in der Gemeinde die Führung hatten.

Sie stritten mit Leidenschaft gegen die Jerusalemer; aber sie vermochten nicht den Eindruck zu zerstören, den diese auf den jüdischen Teil der Gemeinde gemacht hatten. Da machte Paulus den Vorschlag, sie sollten nach Jerusalem gehen, um dort an Ort und Stelle die ältesten Autoritäten der ganzen Bewegung zu Schiedsrichtern in diesem Handel zu machen. Und Titus, offenbar einer der Tüchtigsten unter den Proselyten, sollte mit ihnen gehen, nicht um seine Sache selber zu führen, sondern um als Probe zu dienen, ob die Apostel und Ältesten in Jerusalem ihm die Gemeinschaft versagen würden. Paulus sagt, daß ihm dieser Entschluß in einer Offenbarung gekommen sei; wieder sieht man, wie dieser leidenschaftliche Mann jeden großen Wendepunkt seines Lebens nur in der Form der Ekstase und der göttlichen Offenbarung erlebte.

In Jerusalem kam es in der Gemeindeversammlung zu einem stürmischen Streit; in der Plenarversammlung selbst fand man keine Lösung. So stark war also schon damals die pharisäische Richtung in der Gemeinde. Die Gemeindeversammlung verwies die Sache zur Vorberatung an das Kollegium der Apostel und Ältesten, das unter dem Vorsitz des Jakobus stand. Auch in dieser Kreise noch kam es zu einem leidenschaftlichen Streit. Das hat Lukas mit deutlichen Worten gesagt. Und Paulus hat noch zwei Jahre nachher mit erbitterter Leidenschaft von den „eingeschlichenen Brüdern“ gesprochen, die sich eingeschlichen hätten, um ihnen die Freiheit zu nehmen, und denen er nicht einen Augenblick sich gefügig gezeigt habe. Also auch im Kollegium der Ältesten selbst verfügte die neue Richtung zum mindesten bereits über eine beträchtliche Minorität.

Die alten Autoritäten der Gemeinde erklärten sich für die Praxis der Antiochener. Nicht nur Petrus und



Johannes, sondern auch Jakobus hat sich dahin geäußert, daß ihnen keine Verpflichtung zum Einhalten der jüdischen Lebensregeln aufgelegt werden dürfe. Sie sollten nicht anders behandelt werden als die Proselyten der jüdischen Synagoge, von denen ja auch niemand verlangte, daß sie in Speiseregeln und anderem sich dem Gesetz des Mose unterwarfen. Nur die ganz allgemeinen Gedanken der Sittlichkeit, die auch die jüdische Proselytenpredigt von den Heiden verlangte, sollten den heidnischen Christen vorgelegt werden: sie sollten sich enthalten vom Götzendienste, vom Mord und von der Unzucht. Im Kollegium der Ältesten fand dieser Standpunkt schließlich die Mehrheit und auch in der Gemeindeversammlung selbst wurde dementsprechend beschlossen.

Der Vorstoß der neuen Jerusalemer Richtung war damit abgeschlagen; dem unbeschneittenen Titus hatte niemand die Gemeinschaft zu verweigern vermocht, und irgendwelche neuen Gesetze waren den Proselyten und Heiden in den Gemeinden der Antiochener nicht auferlegt worden. Aber man hatte doch festgestellt, daß dieses heidnisch-proselytische Christentum etwas anderes sei als das, was man in Jerusalem wollte. Die Führer der Jerusalemer Gemeinde einschließlich des Petrus erklärten, ihrerseits an der jüdischen Propaganda festhalten zu wollen. Barnabas und Paulus sollten die Heidenmission weiter betreiben; sie selbst aber fühlten als Juden und sahen ihre Aufgabe darin, innerhalb des Judentums Anhänger zu werben. Es wurde nicht ausdrücklich gesagt, aber es liegt in den Worten, daß Jakobus, Petrus, Johannes und die ganze Jerusalemer Gemeinde für ihre Person und für alle früheren Juden die weitere Befolgung des Gesetzes für eine Selbstverständlichkeit hielten.

Im ganzen hatten doch die Antiochener gesiegt; die Gegner der gesetzessfreien Proselyten- und Heidenmission hatten selbst in der Jerusalemer Gemeinde noch nicht die Mehrheit gewonnen. In dieser Stunde ist man in Antiochia einen Schritt weiter gegangen und hat die letzte Konsequenz aus den bisher schon vertretenen Grundsätzen gezogen. Man ging dazu über, Tischgemeinschaft zwischen jüdischen und proselytisch-heidnischen Christen zu halten. Die Reinigungsvorschriften des jüdischen Gesetzes waren damit für diese Gemeinde entkräftet. Und damit waren die Lebensregeln des Judentums für diese Gemeinde überhaupt gefallen. Jetzt zum ersten Male wurde auf Grundlage des gemeinsamen Glaubens und des gemeinsamen Gottesdienstes auch in allen anderen Beziehungen eine volle Gemeinschaft in der christlichen Gemeinde erreicht.

Wir sind über diese Vorgänge im einzelnen nicht unterrichtet; wir können sie nur erschließen aus dem, was weiterhin folgte. Wohl aber müssen wir annehmen, daß dieser Schritt erst jetzt erfolgt ist, weil erst jetzt die Gesetzesverletzung der jüdischen Christen ein Gegenstand des Streites wurde. Die Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils hatten nur der Frage gegolten, ob die heidnischen und proselytischen Christen das ganze Gesetz zu halten verpflichtet seien. Von der Verpflichtung der jüdischen Christen war nicht die Rede. Sie war die stillschweigende Voraussetzung, die damals noch nirgend bestritten war. Erst in den Kämpfen, die nun begannen, steht diese Frage im Mittelpunkte des Streites. Also erst jetzt, erst nach dem sogenannten Apostelkonzil, kann die entscheidende Wendung in Antiochia geschehen sein, mit der diese Streitfrage aufgerollt war.

Im ersten Augenblick führte die neue Wendung noch

nicht zum Streit. Die jüdischen Christen in Antiochia haben sich offenbar, von der Begeisterung eines großen Momentes getragen, zunächst widerspruchsslos in die neue Wendung gefügt. Auch Petrus hat, als er bald nachher die Gemeinde von Antiochia besuchte, die Tischgemeinschaft mit den unbeschnittenen Brüdern gehalten. Er hatte noch eben zu denen gehört, die sich mit Bewußtsein als die Apostel der Beschneidung dem Barnabas und Paulus gegenüber bezeichnet hatten. Hier aber ließ er sich mitreißen und machte die freiere Sitte mit. Das zeigt, daß wir es wirklich mit der hinreißenden Leidenschaft einer ersten Entscheidung, nicht mit einer schon seit langem bestehenden Sitte zu tun haben.

Natürlich konnte die neue Übung in Antiochia der Jerusalemer Gemeinde nicht lange verborgen bleiben. Und nun trat auch Jakobus mit seiner ganzen Autorität auf die Seite der Gegner der Antiochener. Die Juden waren nach seiner Meinung verpflichtet, das Gesetz weiter zu halten, ob sie nun Christgläubige waren oder nicht. Das jüdische Gesetz soll von den Juden selbst nicht verraten werden.

Deutlich spiegelt sich die gestiegene Macht der Gegner in dem, was Paulus von ihnen erzählt. Noch beim Apostelkonzil hatte er sie nur die „eingeschlichenen Brüder“ genannt, deren Vorstoß von den Autoritäten der Gemeinde nicht mitgemacht worden war. Jetzt heißen sie die „Abgesandten des Jakobus“. Und ihr Auftreten in Antiochia war zunächst von durchschlagendem Erfolge begleitet. Sie haben den Petrus zu seinem alten Standpunkt zurückgerufen. Er fürchtete sie und zog sich zurück und nahm an den gemeinsamen Mahlzeiten nicht mehr teil. Und die anderen jüdischen Christen in Antiochia sind seinem Bei-

spiel gefolgt. Auch Barnabas hat sich schließlich gescheut, angesichts dieser wachsenden Strömung die Tischgemeinschaft mit den unbeschnittenen Brüdern weiterzuführen. Er hat seinen Standpunkt grundsätzlich nicht aufgegeben, aber er hat ihn auch nicht durch die Tat bekräftigt. Das liegt in dem Vorwurf der Heuchelei, den Paulus ihm machte. Er und die anderen jüdischen Christen wollten vor den Jerusalemer Abgesandten verbergen, daß auch sie den freieren Standpunkt hätten; daher haben sie, solange diese anwesend waren, auf die Ausübung ihres Standpunktes verzichtet. Wieder liegt in dieser „Heuchelei“ ein Beweis, daß die Tischgemeinschaft eine neue und eben erst beschlossene Einrichtung war. Bei einer seit mehr als einem Jahrzehnt geübten Sitte wäre die „Heuchelei“ des Barnabas und seiner Genossen sinnlos gewesen.

In diesem kritischen Augenblick hat Paulus, und Paulus allein, die Situation gerettet. In der Gemeindeversammlung hat er die „Heuchler“ zur Rede gestellt und ist in leidenschaftlich flammender Rede insonderheit gegen Petrus vorgegangen. Er hat den Gedanken vertreten, den wir schon kennen; wir sind christgläubig geworden, weil wir uns überzeugt hatten, daß wir die Gerechtigkeit aus dem Gesetz niemals erlangen können; nun aber haben wir sie in der Gemeinschaft des Christus erlangt, das Gesetz ist unwirksam geworden, wir brauchen nicht mehr nach dem Gesetz zu leben! Damit war aus der neuen religiösen Formel auch für das praktische Leben die letzte Konsequenz gezogen. (Galater 2, 11—21.)

Wir kennen diesen Streit nur aus einer Erzählung des Paulus; Lukas hat darüber entweder nichts gewußt oder es für seine Zwecke nicht für nötig gehalten, davon zu erzählen. Aber auch Paulus hat nicht gesagt, welches

der Ausgang des Streites war. Er hat in der leidenschaftlichen Rede den Faden verloren — er hat ja alle seine Briefe diktirt und nicht selbst geschrieben — und ist unmittelbar in die Gedanken hinübergesprungen, die er den Galatern von sich aus entwickeln wollte.

Aber daß der Erfolg auf seiner Seite war, dafür gibt es zwei untrügliche Beweise: einmal ist Petrus von nun an dauernd von Jerusalem ferngeblieben. Und auch Johannes, der neben ihm in Jerusalem eine immer bedeutendere Stelle gewonnen hatte, muß diese Gemeinde in den nächsten Jahren verlassen haben. Das ist ein Zeichen, daß diese beiden ältesten Stifter des Christentums der in Antiochia begonnenen Richtung gefolgt sind und in der Jerusalemer Gemeinde sich nicht mehr behaglich fühlten.

Dann aber: die große Mission des Paulus, die unmittelbar auf diese Vorgänge folgte, hat ganz auf dem Grundsatz geruht, den man jetzt eben in Antiochia gewonnen hatte. Die christlichen Gemeinden, die nun ins Leben gerufen wurden, sind vom ersten Tage ab eine Einheit gewesen; es gab in ihnen nicht mehr jüdische und proselytisch-heidnische Zirkel. Die Lebensregeln sind für alle gleich. Der Abstand der neuen Religion vom Judentum ist nicht geringer als der von irgendwelchem Götzendienste der Heiden. „Da ist kein Grieche und kein Jude, keine Beschneidung und keine Unbeschneidenheit, kein Barbar, kein Skythe, kein Sklave, kein Freier, sondern alles und in allen ist Christus.“ (Kolosser 3, 11; Galater 3, 28; 1. Kor. 12, 13; Galater 4, 9.)

Aber die Jerusalemer Gemeinde hat sich noch nicht zur Ruhe begeben. Ihr Vorstoß nach Antiochia war abgeschlagen; aber sie hat vom Kampfe nicht abgelassen. In jede Gemeinde, die in den nächsten Jahren neu auf

der neuen Grundlage entstand, hat sie sofort ihre Boten geschickt und versucht, auch die neugewonnenen Heiden zur unverbrüchlichen Befolgung des Gesetzes zu überreden. Die Person und die Lehre des Paulus aber hat sie nun gänzlich verworfen. Die Richtung, die in jenem charakteristischen Zusatz zur Apostel-Aussendungsrede sich erst bemerkbar gemacht hatte, hat nun die ganze Jerusalemer Gemeinde für sich gewonnen.

Damit sind die Gegenspieler des dritten, des dramatischen Jahrzehnts in der neuen Religionsbewegung gegeben.

---

### Fünftes Kapitel.

## Die große Mission

Bald nach dem sogenannten Apostelkonzil und dem Streit in Antiochia sind die führenden Männer der christlichen Religionsgemeinschaft in eine allgemeine Bewegung gekommen.

Für Paulus beginnt erst jetzt die große Zeit seines Lebens. Er verläßt Antiochia, um nicht wieder dorthin zurückzukehren. Er gründet Gemeinden in Galatia, einem römischen Vasallenstaat im Herzen der kleinasiatischen Halbinsel, dann weiter in Makedonia, Achaia, Sythrum, Asia, also zumeist in den Provinzen, in denen die griechische Kultur von alters her ihre eigentliche Heimat hatte. Und er ist damit noch nicht am Ende seiner Pläne gewesen. Er



dachte an eine große Mission auch in der westlichen Welt und wollte über Rom nach Spanien gehen. Zur Ausführung dieses Planes ist es nicht mehr gekommen; aber der Plan selbst beweist, daß hinter dem Streit in Antiochia ein neuer Anstoß in sein Leben und in seine Arbeiten gekommen ist.

Auch Barnabas ist in dieser Zeit in Bewegung. Er hat Antiochia zur selben Zeit verlassen wie Paulus und ist zunächst nach Cypern gegangen. Dann hören die Nachrichten über seine Tätigkeit auf. Aber im Galaterbrief und im ersten Korintherbrief spricht Paulus von ihm zu Gemeinden, die er selbst eben zuvor erst gegründet hatte, und setzt dabei voraus, daß sie auch den Wanderprediger Barnabas kennen. Dasselbe ist in dem Brief an die Kolosser der Fall: diese Gemeinde hat den Paulus selbst nicht persönlich gekannt; aber Barnabas wird ihr als Bekannter genannt. Das beweist, daß auch dieser Apostel über sein Heimatland Cypern hinaus Propagandareisen gemacht hat; und zwar ist er neben Paulus der einzige gewesen, der sich nicht von den Gemeinden selbst hat ernähren lassen, sondern mit einem Handwerk sein Brot verdiente. Als Lukas die Apostelgeschichte schrieb, scheint er nicht mehr am Leben gewesen zu sein. (Apostelgeschichte 11, 24; 15, 35—39; Galater 2, 1, 13; 1. Kor. 9, 6; Kolosser 4, 10.)

Aber der Trieb zur Mission hat nicht nur die beiden bedeutendsten Männer der Antiochener Gemeinde ergriffen. Auch Petrus ist, wie es scheint, von seinem Besuch in Antiochia nicht wieder in die Heimat zurückgekehrt, oder wenn er es getan hat, so ist er bald danach für immer von Jerusalem geschieden. In der Jerusalemer Gemeinde ist er nicht mehr anwesend gewesen, als Paulus zum Pfingstfest

des Jahres 59 dort eintraf. Die Sagen, die zwei bis drei Menschenalter später in den sogenannten Schriften des Clemens über Petrus gesammelt sind, lassen ihn im wesentlichen in der Provinz Syrien einherziehen. Und wenn auch an diesen Sagen kaum etwas geschichtlich sein wird, so verdient es doch immer Beachtung, daß sie kaum hätten entstehen können, wenn nicht ein längerer Aufenthalt des Petrus in dieser Provinz Tatsache gewesen wäre. In der Mitte der sechziger Jahre finden wir dann Petrus in Rom. Er hat von da einen Brief an Christengemeinden in Pontus, Galatia, Kappadokia, Asia und Bithynia geschrieben, also an Gemeinden im Zentrum, an der Nordküste und in der westlichen Hälfte der kleinasiatischen Halbinsel. Das setzt doch voraus, daß er diese Gemeinden persönlich gekannt hat; er wird sie in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre auf seinen Missionsreisen besucht haben. Auch in der korinthischen Gemeinde hat es schon etwa drei Jahre nach ihrer Gründung eine Partei gegeben, die sich die Partei des Petrus nannte. Man braucht daraus nicht zu schließen, daß Petrus persönlich hinter Paulus in dieser Gemeinde gewesen sei. Aber es setzt doch voraus, daß er auf seinen Reisen wenigstens bis in das Gehfeld dieser Gemeinde kam. (Apostelgesch. 21, 18; 1. Petrus 1, 1; 5, 13; 1. Korinther 1, 12; 9, 5; 15, 5.)

Auch andere Jerusalemer sind in diesen Jahren in die große Mission gegangen. Jener Silas, der von den Aposteln und Ältesten beauftragt war, die Entscheidung des sogenannten Apostelkonzils den Antiochenern zu überbringen, ist der Begleiter des Paulus wenigstens im ersten Jahre seiner großen Mission gewesen. Wir erfahren freilich nicht, wo er dann blieb. Erst in den sechziger Jahren taucht er bei Petrus in Rom auf und wird von

diesem mit der Überbringung des Briefes an die kleinasiatischen Gemeinden betraut. Also auch er hat sich von der Jerusalemer Gemeinde losgerissen und hat Reisen von einer Ausdehnung gemacht, an die von den Missionaren des zweiten Jahrzehnts noch niemand gedacht hatte. (Apostelgeschichte 15, 22; 15, 40; 18, 5; Thessaloniker 1, 1; 2. Korinther 1, 19; 1. Petrus 5, 12.)

Auch Markus hat sich in diesen Jahren endgültig von der Jerusalemer Gemeinde getrennt. Er war schon einmal im Jahre 41 mit Barnabas und Paulus nach Antiochia gegangen und hatte sie auf ihrer ersten Missionsreise begleiten wollen. Dann aber hatte er sich doch von ihnen getrennt und war wieder nach Jerusalem zurückgekehrt. Darauf hat ihn Paulus bei seiner Trennung von Antiochia nicht noch einmal mitnehmen wollen; vielmehr ist Markus dann zunächst mit Barnabas nach Cypern gegangen. Er muß also inzwischen doch wieder von Jerusalem nach Antiochia gekommen sein. Die kirchliche Überlieferung bei Eusebius hat ihn als Gründer und ersten Bischof der Gemeinde von Alexandria in Agypten gezählt, wo er bis zum achten Jahre des Nero, also bis zum Jahre 61 als Bischof gewirkt haben soll. Ist diese Angabe richtig, so muß er unmittelbar von hier nach Rom gegangen sein, wo er spätestens im nächsten Jahre sein Evangelium geschrieben hat. Dazu würde stimmen, daß Markus im Römerbrief, den Paulus kurz vor Ostern des Jahres 59 schrieb, nicht mitgegrüßt wird; er ist eben damals noch nicht in Rom gewesen. Später ist er von Paulus nach Asien geschickt worden; die Erwähnung dieser Tatsache im Kolosserbrief läßt erkennen, daß er diesen Gemeinden von Person auch damals noch nicht bekannt war. Auch das würde sich vorzüglich erklären, wenn man annimmt, daß

er von Cypern sofort nach Alexandria ging. (Apostelgeschichte 12, 25; 13, 13; 15, 37—39; Markus 15, 21; Kolosser 4, 10; 2. Timotheus 4, 11; Eusebius, Kirchengeschichte II, 16; 24.)

Auch die anderen Apostel und die Brüder des geschichtlichen Jesus sind wenigstens zum Teil in diesen Jahren zu großen Missionsreisen ausgezogen. Auch sie werden von Paulus im ersten Korintherbrief als Wanderprediger erwähnt. Auch von ihnen also muß diese Gemeinde wenigstens schon etwas gehört haben. (1. Korinther 9, 5.) Nach kirchlicher Überlieferung ist der Apostel Thaddäus der Missionar von Edessa gewesen; Thomas hat unter den Parthern, Andreas unter den Skythen gewirkt. Ferner ist überliefert, daß der Apostel Johannes in späterer Zeit seinen Wohnsitz in Ephesus hatte. Und Philippus, dessen frühere Großtat die Mission unter den Samaritern und an der philistäischen Küste gewesen war, hat später in Hierapolis in Phrygien gewohnt; freilich ist nicht zu sagen, wann diese Männer in ihre neue Heimat übergesiedelt sind. (Eusebius I, 13; III, 1; III, 39.)

Alle diese Nachrichten zeigen, daß in diesem dritten Jahrzehnt der christlichen Religionsbewegung ein allgemeiner Drang auf Ausbreitung die führenden Männer erfaßt hat. Und der Erfolg dieser Arbeit ist eine geradezu stürmische Weiterbewegung gewesen. In diesem einen Jahrzehnt hat die Bewegung, die bisher noch nicht viel über die römische Provinz Syrien hinausgekommen war, ihre Wellen fast über den ganzen damals bekannten Erdbkreis zu schlagen vermocht. Als Lukas daran ging, seine Apostelgeschichte zu schreiben, hat er im Eingang eine Übersicht über diejenigen Völker zusammengestellt, in deren Sprache schon jetzt der neue Glaube verkündet werde. Die Übersicht zeigt,

wie gewaltig die Ausbreitung war: sie nennt im Osten von Palästina die Parther, Meder, Elamiter und Mesopotamier; dann auf der kleinasiatischen Halbinsel Kappadokia, Pontus, Asia, Phrygia und Pamphylia; dann Aegypten und Syrene, und schließlich Rom. (Apostelgeschichte 2, 8—12.) Daß sie Gallien noch nicht nennt, ist ein Beweis, daß sie nicht später als 64 nach Christus geschrieben sein kann. (2. Timotheus 4, 10.) Sie hat also nicht phantastisch Ländernamen auf Ländernamen gehäuft, sondern ganz realistisch aufgezählt, wo damals schon Christentum war.

Diese Ausbreitung war so gewaltig, der Fortschritt war mit so stürmischer Eile vor sich gegangen, daß er den Christen selbst als etwas Staunenswertes und Wunderbares erschien. Schon am Ende des ersten Jahrzehnts dieser neuen Welle, ein Menschenalter nach der Entstehung der ganzen Bewegung, hat Lukas das Bedürfnis gefühlt, die Geschichte des neuen Glaubens, insonderheit die Geschichte seiner Ausbreitung über die ganze Welt, zu erzählen. Diese Tatsache allein genügt, um zu beweisen, wie deutlich die Großartigkeit dieser Bewegung im Bewußtsein der Menschen, die sie geschaffen hatten, empfunden wurde.

\*            \*            \*

Eine so stürmisch um sich greifende Welle, die in einem Jahrzehnt sich über die östliche Hälfte der ganzen damals bekannten Welt erstreckte, muß natürlich auch eine Ursache gehabt haben. Es muß den Christen ein neues Motiv zum Bewußtsein gekommen sein, das sie dazu trieb, sich nicht mehr mit der vergleichsweise kleinen und stillen Art zu begnügen, in der sie in den ersten zwei Jahrzehnten ihrer Bewegung die Propaganda betrieben hatten. Und es ist

nicht schwer, dieses neue Motiv aus den Tatsachen selbst zu erkennen.

Als Paulus im Anfang des Jahres 59 den Römerbrief schrieb, hat er sich ausführlich auch über die Frage geäußert, warum das Judentum der christlichen Predigt gegenüber verstockt sei, und wann man hoffen dürfe, daß es sich endlich bekehren werde. Da hat er die Lehre verkündet, die Verstocktheit der Juden habe den Zweck, zunächst den Heiden die Annahme des neuen Glaubens möglich zu machen; wenn aber die Fülle der Heidenvölker in die christliche Gemeinde eingegangen sei, dann werde auch den Juden die Binde von den Augen fallen, und dann erst werde das Ende kommen. Diese Lehre wird ausdrücklich als ein göttliches Geheimnis bezeichnet, also nicht als eine Vermutung des Paulus, sondern als etwas, das ihm durch Gott offenbart worden sei. (Römer 11, 25—36.) In dieser Lehre ist das Motiv der plötzlichen Wendung zur Völkermission großen Stils enthalten.

Die Erkenntnis, daß erst die Heidenwelt im ganzen in die christliche Gemeinde eingehen müsse, ehe die Erlösung erscheinen könne, hat in den ersten zwei Jahrzehnten noch kein Christ beseffen. Die palästinensische Mission des ersten Jahrzehnts hatte unter dem Satze gestanden: „Ihr werdet die Städte Israels nicht fertig bekommen, bis der Menschensohn kommt.“ Schon das war eine hinausschiebung der Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Endes; aber noch immer hatte die Predigt keinen anderen Inhalt gewonnen als den, daß die Wiederkunft des Erlösers unmittelbar vor der Thür stehe. Die Zurschiebung der Zukunft und das Hervortreten einer Aufgabe in der wirklichen gegenwärtigen Welt ist doch nur eine unbewußte und ungewollte Nebenwirkung gewesen.



Daran, daß diese Mission eine Aufgabe von Jahrzehnten oder auch nur von Jahren sein könne, hat bei der Abfassung der Apostel-Aussendungsrede wohl noch niemand gedacht. Dann hat zwar Paulus am Anfang des zweiten Jahrzehnts in der Ekstase im Tempel das Wort genommen, daß der himmlische Christus ihn weit in die Völkermwelt hinaussenden werde. Aber er hat diesem Ruf im nächsten Jahrzehnt doch noch keine wirkliche Folge gegeben. Der Vorstoß in das Zentrum von Kleinasien hinein, von dem der Bericht über die sogenannte erste Missionsreise erzählt, ist, soviel wir wissen, der einzige seiner Art geblieben. Seinem eigenen Bericht nach hat sich Paulus in diesen vierzehn Jahren im wesentlichen auf die Tätigkeit in Syrien und Kilikien beschränkt. (Galater 1, 21.)

So ist die Wendung in die Völkermwelt jetzt eine neue Erscheinung gewesen. Sie ist das, was dem dritten Jahrzehnt der christlichen Religionsbewegung seinen besonderen Charakter gab. Dem Jerusalemer und dem Antiochener Jahrzehnt ist nun erst das Jahrzehnt der großen Mission gefolgt.

Nun hat Paulus gesagt, daß seine Lehre von der Bekehrung der Völkermwelt auf göttlicher Offenbarung beruhe. Sie ist ihm also ebenso aufgegangen wie sein Glaube an den auferstandenen Christus und wie sein erster Entschluß zur Heidenmission, auf dem Wege einer Vision und einer mit elementarer Gewalt über ihn hereinbrechenden ekstatischen Erregung. Daß er solche Zustände öfter gekannt hat, und daß sie sein Handeln dauernd beeinflusst haben, ist auch sonst überliefert. (2. Korinther 12, 1—10; 1. Korinther 14, 14—19; Apostelgeschichte 16, 5—10.) Ein solcher Moment also muß es gewesen sein, der ihm und den anderen nunmehr die neue Erkenntnis gebracht

hat, daß der Christus erst werde erscheinen können, wenn in der Völkermwelt im ganzen sein Name gepredigt werde. In diesem Erlebnis des Paulus und in seiner hinreißenden Wirkung auch auf die anderen Antiochener war der Anstoß und das Motiv zur großen Mission gegeben.

Erst in diesem Erlebnis zeigt sich der gewaltige Fortschritt, den diese antiochenischen Christen im Laufe eines einzigen Jahres gemacht hatten. Ein Jahrzehnt und länger hatten sie still in gebahnten Geleisen gearbeitet; der eine Vorstoß in ferner liegende Provinzen war der einzige seiner Art geblieben; an der christlichen Sitte und dem christlichen Glauben hatten sie bewußt nichts geändert. Erst der feste Vorstoß der Jerusalemer hat sie weitergetrieben. Dann aber haben sie in unaufhaltsamer Kühnheit und Konsequenz sowohl den Bruch mit dem Judentum wie den Übergang in die große Mission vollzogen. In dem Augenblick, wo sie sich bewußt wurden, auch dem Judentum gegenüber eine neue Religion zu haben, war ihnen auch der Beruf zur Predigt in der ganzen Völkermwelt aufgegangen. Und beide Male ist es nun wirklich Paulus gewesen, der den großen Schritt ganz persönlich begonnen und die anderen mit sich gerissen hat. Hatte er die ersten siebenzehn Jahre nach seiner Bekehrung im wesentlichen doch noch an zweiter Stelle gestanden, so war er nun mit einem Schlage der konsequenteste und hinreißendste Führer der neuen Religion geworden.

In Wahrheit war mit dem Schritt in die große Mission die Hoffnung auf die Wiederkehr des Erlösers und auf das Ende der Welt bis auf unausdenkliche Zeiten hinausgeschoben. In Wirklichkeit wird selbst heute, am Ende der eigentlich christlichen Religionsgeschichte, das Evangelium

von Christus noch nicht bei allen Völkern verkündet; und erst recht sind noch nicht alle Völker ganz in die christliche Kirche eingegangen. Sobald man erst einige Erfahrung mit dieser Mission gesammelt hatte, mußte man auf Grund dieser Lehre zu der Erkenntnis kommen, daß die Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Christus eine Illusion war, und daß die Gegenwart ihre eigenen Aufgaben, Ziele und Werte besitzen müsse. Der entscheidende Schritt zur Überwindung der ältesten christlichen Stimmung war damit grundsätzlich getan.

Aber wieder ist hier zu sagen, daß der, der ihn tat, von dieser Bedeutung des Schrittes selbst noch keine Vorstellung hatte. Auch in den Jahren seiner großen Mission hat Paulus durchaus noch die Vorstellung festgehalten, er selbst werde das Kommen des Heilands persönlich noch miterleben. Noch im Römerbrief, also noch in den letzten Wochen seiner persönlichen Freiheit, hat er in ergreifenden Worten davon geredet, daß auch die ganze Schöpfung der Erlösung entgegenseufze, und daß das, was der Christ als den ganzen Inhalt seines Glaubens empfinde, die Hoffnung auf die zukünftige Erlösung sei. (1. Thessaloniker 4, 13—18; Römer 8, 15—25.) Gerade diese Hoffnung ist für ihn persönlich der Stachel zu seiner ungeheuren Arbeitsleistung gewesen. Es ist ihm gegangen, wie auch sonst so oft in der Welt: er sah die weltgeschichtliche Entwicklung in perspektivischer Verkürzung; er stand am Anfang einer zwei Jahrtausende langen Geschichte und glaubte, nur wenige Jahre von der Erfüllung entfernt zu sein. Er meinte, die Aufgabe sei erfüllt, wenn nur in der Hauptstadt jeder Provinz des römischen Reiches eine Gemeinde von Christen bestehe; er sorgte sich ja nicht um die Individuen, sondern um die Völker, genau wie es die palästi-

nensische Mission fünfzehn Jahre früher getan hatte. Und er stand im rüstigsten Mannesalter: ist er im Jahre 35, wie Lukas andeutet, etwa zwanzig Jahre gewesen (Apostelgeschichte 7, 58), so war er bei Beginn seiner großen Mission ein Mann von etwa achtunddreißig Jahren. So konnte er durchaus der Hoffnung leben, die Erscheinung des Christus noch persönlich erleben zu dürfen. Hat er mit den anderen Missionaren zusammen tatsächlich in knapp sechs Jahren eine solche Arbeit geleistet, daß er den Römern schreiben konnte, er habe von Jerusalem bis Illyrikum die Lande mit dem Evangelium erfüllt und habe nun keinen Raum mehr in der östlichen Hälfte der Welt (Römer 15, 19), so war es keine überspannte Hoffnung, wenn er meinte, er werde in fünf bis zehn weiteren Jahren auch die westliche Hälfte der Welt auf dieselbe Weise durcharbeiten können. Und dann war ja die Aufgabe erfüllt, und das Ende konnte erscheinen.

\*            \*            \*

Zweifellos ist Paulus selbst der geistige Urheber dieser neuen Welle der christlichen Propaganda gewesen. Und ebenso unbestreitbar ist sein Ruhm, daß er allein mehr gearbeitet hat, als die anderen alle. (1. Kor. 15, 10.) Trotzdem darf man nicht übersehen, daß nicht er allein mit seiner Arbeit dieses ganze Jahrzehnt beherrscht hat. Die ägyptische wie die orientalische Mission sind selbständig neben ihm ihre Wege gegangen. In der kleinasiatischen Arbeit hat er nach dem kargen Anfang in Galatia anderen Aposteln das Feld überlassen. Auch der erste Vorstoß in die westliche Reichshälfte, die Gründung der Gemeinden in Italien und Rom, ist nicht persönlich von ihm ausgegangen. Das sind vier Gebiete der Arbeit, die

völlig selbständig neben Paulus bestanden haben, und die zum Teil für die Folgezeit ebenso wichtig waren, wie die griechische Propaganda, die das eigenste Werk des Paulus gewesen ist, und von der wir zufällig am meisten wissen.

Aber auch dieses eigenste Werk des Paulus darf man sich nicht derart denken, als habe er alles das, was daraus später in Wirklichkeit wurde, schon vorausgesehen und selber gewollt. Es war schließlich doch nur ein Zufall, was ihn für diese sechs Jahre seines Wirkens auf griechischen Boden führte. Er selbst hat nicht die Griechen, sondern die Völkerwelt im ganzen gesucht. Er ist bereits nach sechs Jahren freiwillig wieder aus dieser Arbeit geschieden, um auch in der ungrischen westlichen Hälfte des Reiches den Barbaren das Evangelium zu predigen. Er hat dabei ausdrücklich gesagt, daß er sich als Schuldner fühle sowohl der Griechen als auch der Barbaren. (Röm. 1, 14.) Besondere Sympathie für die spezifisch griechische Art hat er also nicht besessen, ebensowenig, wie man bei diesem wandernden Handwerksburschen eine intimere Kenntnis der griechischen Literatur voraussetzen darf.

Er ist von Antiochia zunächst zu den Gemeinden gegangen, die er mit Barnabas auf der ersten Missionsreise gegründet hatte. Er strebte von da nach der römischen Provinz Asia, der Westküste der kleinasiatischen Halbinsel; aber irgendwelche Zufälle hinderten ihn, dorthin zu gehen. Wie sonst, so erlebte er selber auch jetzt diese Zufälle als Weisungen des Heiligen Geistes. Ihnen folgend, ging er anstatt nach Westen nach Norden und wollte offenbar in großem Bogen das gewünschte Ziel doch noch erreichen. Da wurde er auf der Wanderung krank. Er benutzte die unfreiwillige Muße, um in dem römischen Vasallenstaat Galatia, in dem er sich gerade befand, einige

Gemeinden zu gründen: Gemeinden aus rein heidnischer Bevölkerung, die ihm mit leidenschaftlicher Begeisterung entgegenkamen. (Apostelgeschichte 16, 5—6; Galater 4, 12—20.) Aber er kann doch nur kurze Zeit in Galatia gewesen sein. Sobald es seine Gesundheit erlaubte, strebte er weiter, und zwar wieder nach Westen. Aber wieder verbot ihm der Heilige Geist, Bithynien zu betreten, so daß er nördlich nach Troas abschwanken mußte. Von hier aus rief ihn der Heilige Geist — es ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich diesmal des Lukas bediente, den Paulus schon von Antiochia her gekannt haben muß, und der nun in Philippi gewohnt zu haben scheint — nach Makedonien. Wieder war es ein Traum, der das letzte Motiv für diese folgenschwere erste Überfahrt nach Europa brachte. (Apostelgeschichte 16, 7—10.)

In Makedonien hat Paulus in drei Städten Gemeinden gegründet: in Philippi, wohin ihn zufällig das Schiff gebracht hatte, das er von Troas benutzte, in Thessalonike, der Hauptstadt der römischen Provinz Makedonia, und in Beroia. Den Anknüpfungspunkt für seine Predigt bot in diesen drei Städten die jüdische Synagoge. Aber die Juden selbst haben sich, mit Ausnahme der von Beroia, seiner Predigt gegenüber doch hartnäckig ablehnend verhalten. Dafür gewann er Proselyten in Masse und konnte durch ihre Vermittelung auch zu reinen Heiden gelangen.

Aus allen drei Städten ist Paulus gewaltsam vertrieben worden. In Philippi waren es nach dem Bericht des Lukas Heiden, die einen Volkstumult gegen ihn erregten. Er hatte eine weissagende Sklavin heidnischer Herren zum Schweigen gebracht, ähnlich wie er früher den Magier des römischen Prokonsuls auf Cypern besiegt



hatte. Das hatten die Herren der Sklavin als Störung ihres Geschäfts betrachtet und daher die Volksmassen gegen ihn aufgebracht. In Thessalonike und Beroia aber sind es die Juden gewesen, die den Anlaß zu seiner Vertreibung gaben. Überall war das Motiv zur Verfolgung, daß er neue Sitten lehre, die nach römischem Recht unerlaubt seien, und daß er eine Rebellion gegen den Kaiser betreibe, indem er sage, daß Jesus ein anderer Kaiser sei. (Apostelgeschichte 16, 21; 17, 7.)

Aus Makedonien vertrieben, ist Paulus in die römische Provinz Achaia gegangen. Nach dem Berichte des Lukas hat er anderthalb Jahre in Korinth gelebt und dort zuerst in der Synagoge, nachher aber in dem Privathause eines Proselyten namens Titius Justus gepredigt. In Wirklichkeit aber kann er in diesen anderthalb Jahren nicht dauernd nur in dieser einen Stadt gewesen sein. Er selbst spricht mehrfach von Gemeinden in ganz Achaia, die er besucht habe; im Briefe an die Thessaloniker erwähnt er einen Aufenthalt in Athen, der mit dem von der Apostelgeschichte erwähnten nicht identisch sein kann. Im Römerbrief sagt er, daß er bis nach Illyrikum hin, also bis an die Ostküste des Adriatischen Meeres, das Evangelium gebracht habe. Im Titusbrief wird vorausgesetzt, daß er auch in Nikopolis, der Hauptstadt von Epirus, war. So ist Korinth nicht sein ständiger Wohnsitz gewesen, sondern wohl nur sein Stützpunkt, zu dem er in diesen anderthalb Jahren immer wieder zurückkehrte. (Apostelgeschichte 17, 16—18; 1. Kor. 1, 2; 16, 15; 2. Kor. 1, 1; 1. Thess. 1, 8; Römer 15, 19; Titus 3, 12.)

In Achaia ist er von den Behörden anscheinend in Ruhe gelassen worden; aber andere Sorgen haben ihn lebhaft bedrückt. Zunächst die Sorge um den eigenen

Unterhalt, den er sich durch seiner Hände Arbeit erwarb. Aber der Lohn reichte bei weitem nicht aus, um alle Ansprüche seiner Reisen befriedigen zu können. So hat er die eben gegründeten Gemeinden in Makedonien mehrfach um Geschenke angehen müssen, weil er in Korinth seine Stellung nicht dadurch erschweren wollte, daß er an die neu gewonnenen Brüder sofort pekuniäre Forderungen stellte. (1. Thess. 2, 9; Apostelgeschichte 18, 3; 2. Kor. 11, 8—9.) Erheblich viel größer aber sind die sachlichen Sorgen gewesen, die ihn bedrückt haben. Die Aufmerksamkeit der Behörden in Makedonien war gegen die neue Gemeinde einmal rege geworden und hat sich auch weiterhin in gewaltsamen, vielleicht schon in blutigen Verfolgungen geäußert. Er mußte befürchten, daß diesem Druck gegenüber die neu gewonnenen Brüder nicht standhalten würden. Aber die Nachrichten, die ihm sein Abgesandter Timotheus brachte, bezeugten das Gegenteil. In der Freude seines Herzens und zu Trost und Ermunterung der Schwergeprüften hat er an die Gemeinde der makedonischen Hauptstadt einen Brief geschrieben, den die spätere Sammlung seiner Schriften als den ersten Brief an die Thessaloniker gezählt hat. Er ist das älteste Schriftstück, das wir aus der Hand des Paulus besitzen.

War diese Sorge befriedigend erledigt, so erhob sich eine neue Gefahr für seine Stellung in den galatischen Gemeinden. Es waren andere Apostel nach ihm dort hingekommen, die die galatischen Christen lehrten, sie müßten das ganze Gesetz des Mose erfüllen, wenn sie an der Hoffnung auf die Erlösung teilhaben wollten. Damit war die Freiheit, die Paulus jüngst in Antiochia für sich selbst und für alle seine Gemeinden erkämpft hatte, wieder in Frage gestellt. In heftigster Zorn sandte er den

Gemeinden ein entrüstetes Schreiben, in dem er mit aller Spitzfindigkeit seiner rabbinischen Schulung seine neue religiöse Erkenntnis aus dem Alten Testament selbst heraus zu begründen versuchte. Von den ersten Lesern dieses Briefes wird ihn kaum ein einziger verstanden haben. Aber es siegte die Leidenschaft und der starke persönliche Ton. Spätestens bei seiner nächsten Anwesenheit in diesen Gemeinden ist es gelungen, sie zu seiner freieren Auffassung wieder zurückzuführen.

Nach der Tätigkeit in Achaia ist dann Paulus endlich dazu gekommen, diejenige Provinz zu besuchen, nach der ihn von Anfang an seine Sehnsucht gezogen hatte: die Provinz Asia, insonderheit ihre Hauptstadt Ephesus. Hier hat er nach dem Bericht des Lukas drei volle Jahre gewohnt; und zwar soll er auch hier zunächst in der Synagoge und dann in einem Privatlokal, in der Schule des Tyrannus, seine Vorträge gehalten haben. Wieder aber müssen wir diesem Bilde hinzufügen, daß er einen erheblichen Teil seiner Zeit mit Reisen verbrachte. Mindestens einmal ist er in Galatien gewesen und mindestens zweimal in Korinth. Aber er hat auch in der Provinz Asia und wohl auch in Troas und noch in anderen Städten Gemeinden gegründet. (Apostelgeschichte 18, 18; 20, 1; 1. Kor. 16, 5; Apostelgeschichte 20, 6—12; 2. Timotheus 4, 13.)

Ähnlich wie in Makedonien und anders als in Achaia ist es auch in Asia sofort zu einer Verfolgung durch die Behörden gekommen. Schon in der ersten Hälfte seiner asiatischen Wirksamkeit wurde er dazu verurteilt, mit wilden Tieren zu kämpfen. Es war das Schrecklichste, was er überhaupt bisher erlebt hatte; und es war ihm ein Gotteswunder, daß er auch aus dieser Gefahr noch gerettet wurde. (1. Kor. 15, 32.) Danach aber ist ihm

eine große Thür in Ephesus aufgegangen, und er beschloß, noch eine längere Zeit zu bleiben. Aber auch jetzt wieder sagt er, daß eine große Zahl von Gegnern ihm gegenüberständen. (1. Kor. 16, 8—9.) Schließlich aber ist es dann doch zu einer neuen Katastrophe gekommen. In der Einleitung des zweiten Korintherbriefes schreibt er noch ganz erschüttert von dem Sturm, den er eben durchgemacht hatte. Im Übermaß und über seine Kräfte hinaus sei er vom Unheil verfolgt worden, so daß er auch am Leben verzweifeln mußte; Gott aber habe ihn auch aus dieser schwersten Gefahr seines Lebens doch noch befreit; er selbst habe in seinem Innern sich längst zum Tode verurteilt gehabt. (2. Kor. 1, 4—14.)

Es muß damals in Asia zu einer allgemeinen Christenverfolgung gekommen sein. Die drei hervorragendsten Mitglieder aus der Gemeinde finden wir schon ein halbes Jahr nach der Flucht des Paulus in Rom; sie sind also mindestens gleichzeitig mit ihm geflohen, wenn nicht schon früher. Dabei heißt es von dem Ehepaar Aquilas und Priska ausdrücklich, daß sie ihren eigenen Hals für das Leben des Paulus gegeben hätten, und daß nicht nur er, sondern alle Gemeinden der Heiden ihnen zu danken hätten. (Römer 16, 3—5.) Ein anderes Mitglied dieser Gemeinde hat dann die Gemeinde in Kolossai gegründet, ist aber schließlich auch gefangen genommen und nach Rom transportiert worden. (Kolosser 1, 7; 4, 12—13; Philemon 23.) Paulus selbst hat sich, als er ein halbes Jahr nach seiner Flucht diese Gegend wieder berührte, doch nicht getraut, nach Ephesus selber zurückzukehren. Er blieb in Milet und bestellte die Ältesten der ephesinischen Gemeinde dorthin. (Apostelgeschichte 20, 16—17.) Die Paulinische Gründung in Ephesus wurde tatsächlich so gut

wie zerrüttet. Was später in Asien neu entstand und in der zweiten Generation zu größter Blüte gelangte, knüpft an den Namen des Johannes und einiger anderer Apostel an, nicht aber an den des Paulus.

Und wieder waren es nicht nur diese äußeren Kämpfe, die das Leben des Paulus in diesen Jahren erfüllten. Vielmehr hatte er gerade jetzt die schlimmsten Angriffe seitens jener christlichen Prediger zurückzuweisen, die schon die galatischen Gemeinden von ihm abtrünnig zu machen versucht hatten. Sie kamen auch nach Korinth; und es ist ihnen tatsächlich gelungen, wenigstens für einen Augenblick die Autorität des Paulus in dieser Gemeinde auf das ernstlichste zu erschüttern. Sein Kampf um Korinth hat mehr als ein Jahr gedauert. Vier Briefe hat er in diesem Kampfe geschrieben: der erste und dritte sind verloren gegangen oder später vernichtet worden; den zweiten und vierten hat man dann bei der Sammlung der Heiligen Schriften als den ersten und zweiten Brief an die Korinther gezählt. Und dreimal ist er selbst in Korinth gewesen: zunächst einmal nur ganz im Vorübergehen, dann zu der Hauptentscheidung, bei der ihm ein Mitglied der Gemeinde in schamloser Frechheit entgegentrat; schließlich ist er zur Besiegelung seines Sieges noch ein ganzes Vierteljahr in Korinth geblieben. (1. Korinther 5, 1; 2. Kor. 2, 4; 7, 8; 1. Kor. 16, 7; 2. Kor. 2, 1—11; 14; 13, 12; Apostelgeschichte 20, 3.)

So bietet das Leben des Paulus in diesen Jahren seiner großen Mission den Anblick dramatischer Kämpfe und gespannter Konflikte. Nach innen und nach außen hat er sein Werk zu verteidigen gehabt. Wenn er von einer Provinz in die andere zog, so hatte er nicht nur die Sorge, das Neue zu schaffen, sondern noch mehr, das Alte

zu erhalten, das er gerade eben geschaffen hatte. Von keiner Mission dieser Jahre ist eine ähnliche Spannung überliefert, und wir dürfen wohl annehmen, daß auch wirklich an keiner Stelle der Bewegung eine derartige Häufung von Konflikten erlebt worden ist.

Und noch mehr, als wir wissen, hat Paulus in diesen Jahren erlebt. Die berühmte Schilderung seiner Leiden, die er im zweiten Korintherbrief gibt, in dem letzten Brief, der aus der großen Mission heraus geschrieben wurde, zählt er eine Menge von Erlebnissen auf, die weder aus der Apostelgeschichte noch aus seinen Briefen näher bekannt sind. Von den Juden ist er fünfmal mit Schlägen bestraft, dreimal gegeißelt, einmal gesteinigt worden; dreimal hat er Schiffbruch gelitten; einen Tag und eine Nacht hat er in den Fluten zubringen müssen; Gefahren hat er zu Lande und zu Wasser, von Räubern in Städten und in der Wüste, auf dem Meere und unter falschen Brüdern bestanden. Und dazu hat täglich die Sorge für alle seine Gemeinden auf ihm gelegen. (2. Kor. 11, 23—33.) Man wird sagen dürfen, daß der ein Recht hatte, von sich zu rühmen, daß er mehr gearbeitet habe, als die anderen alle.

\*            \*            \*

Die griechische Mission des Paulus ist die einzige, von der wir Gang und Methode wenigstens in ihren großen Grundzügen feststellen können; von den andern ist kaum der Name des Missionars überliefert. Aber wir dürfen doch annehmen, daß auch sie sich im wesentlichen in denselben Formen entwickelt haben; denn sie haben ebenfalls der Initiative eines einzelnen oder einiger weniger ihre Entstehung verdankt. Anders aber ist es in



der römischen Gemeinde gewesen. Sie hat keinen Gründer und keine bestimmte Entstehungsstunde be sessen; sie ist auf einmal da, ohne daß man weiß, woher sie kam. Der Brief, den Paulus beim Abschied aus seiner griechischen Mission an sie schrieb, ist das erste Lebenszeichen, das wir von ihr haben. Und dieser Brief hat keinen Leiter und keinen Gründer der Gemeinde genannt. Insonderheit schließt er aus, daß Petrus schon zu dieser Zeit in Rom gewesen sein könnte.

Aber gerade der Römerbrief zeigt, wie diese Gemeinde aus den besonderen Lebensbedingungen der Hauptstadt heraus wie von selber entstand. Er gibt eine Übersicht über den Bestand der Gemeinde, die deutlicher ist als alles, was wir von irgendeiner anderen Gemeinde einschließ lich der Jerusalemer erfahren. Und diese Übersicht zeigt, daß die römische Gemeinde im wesentlichen entstanden ist aus dem Zusammenströmen von Elementen, die schon vorher anderswo Christen geworden waren.

Der Römerbrief schließt (16, 1—16) mit einer großen Liste von Grüßen. Man hat das auffällig gefunden, da ja Paulus die römische Gemeinde, als er an sie schrieb, selbst noch nicht gekannt hat. Man hat deshalb gemeint, in diesem letzten Kapitel des Römerbriefes ein Schriftstück zu haben, das zwar auch von Paulus stamme, aber nur durch einen Irrtum der Überlieferung an den großen Römerbrief angehängt worden sei. Man hat sogar gemeint, nachweisen zu können, daß diese Liste von Namen sich ursprünglich auf die Gemeinde von Ephesus habe beziehen müssen. In dieser Stadt hat ja Paulus tatsächlich drei Jahre gewirkt; man fand es also verständlich, daß er so viele Menschen aus der Gemeinde persönlich gekannt habe.

Diese Auffassung, so beliebt sie auch heute noch ist, schafft doch mehr Schwierigkeiten neu, als wie sie beseitigen will. Wir wissen, daß Paulus aus Ephesus mit Gewalt vertrieben wurde. Noch der zweite Korintherbrief, den er von Makedonien aus schrieb, zittert nach von der Erregung, die die Todesgefahr dieser Verfolgung in ihm entzündet hatte. In diesem Kapitel des Römerbriefes aber findet sich von dieser Stimmung auch nicht eine Silbe. Die Rede geht in ruhigem Fluß dahin. Die persönlichen Beziehungen zu den mit Namen Genannten werden fast immer nur objektiv ausgesprochen, ohne daß bei den meisten der Genannten auf eben überstandene, gemeinsame Gefahren zurückgeblückt würde.

So ist es doch das beste, dieses Kapitel des Römerbriefes so zu verstehen, wie es sich selber gibt. Die Überbringerin des Briefes, den Paulus von Makedonien aus den Römern schrieb, ist eine Christin namens Phöbe gewesen, die vorher in der achaischen Gemeinde Kenchreai den Dienst einer Armenpflegerin ausgeübt hatte. Ihr wird zu ihrer Einführung und Beglaubigung in Grußform eine Liste derjenigen mitgegeben, die Paulus aus der neuen Gemeinde persönlich gekannt hat. Die Liste zeigt, daß Paulus gute Kunde von der Gemeinde besaß, und daß die Gemeinde wirklich zumeist aus solchen Christen bestand, die schon früher anderswo Christen geworden waren.

Zunächst werden als Mitglieder der römischen Gemeinde drei Personen genannt, die noch kurz zuvor in Ephesus gelebt hatten: das Ehepaar Aquilas und Priska und Epainetos, der als der Erstling von Asia bezeichnet wird. Von diesem Manne wissen wir sonst nichts; jenes Ehepaar aber begegnet uns in der Apostelgeschichte an zwei

verschiedenen Stellen. Zunächst trifft Paulus sie in Korinth; und da wird gesagt, daß sie eben vorher aus Rom nach Korinth gekommen seien, da der Kaiser Claudius die Juden aus Rom vertrieben habe. Paulus zieht mit ihnen zusammen, da sie dasselbe Handwerk trieben: sie sind Zelttuchweber gewesen. Dann siedelt das Ehepaar anderthalb Jahre später mit ihm zusammen nach Ephesus über und bleibt dort wohnen, während Paulus die galatischen Gemeinden besucht. Im Römerbrief sagt Paulus von ihnen, daß sie seine Mitarbeiter in Christus Jesus seien, und daß sie für sein Leben ihren eigenen Hals zum Pfand gesetzt hätten, so daß nicht nur er allein, sondern alle Heidengemeinden ihnen zu Dank verpflichtet seien. Schon dieser Satz genügt, um zu erkennen, daß dieses Schreiben nicht nach Ephesus selbst gerichtet gewesen sein kann; denn in Ephesus selbst mußte man diese Tatsache kennen und brauchte nicht erst durch einen Brief des Paulus daran erinnert zu werden. Wohl aber hat diese Notiz ihre Bedeutung, wenn sie geschrieben wurde, um das Ansehen dieser Leute in einer Gemeinde zu stärken, in die sie selbst eben erst von auswärts verzogen waren. So darf man vielleicht vermuten, daß bei jenem ersten Konflikt in Ephesus, der zu dem Tierkampf des Paulus führte, dieses Ehepaar ihm besonders zur Seite gestanden hat, dann aber aus Ephesus fliehen mußte. Sie sind nach Rom in ihre frühere Heimat zurückgekehrt und haben dort eine Christengemeinde gefunden, die sich mittlerweile aus ähnlichen Zuwanderern gesammelt hatte. Auch jener Epainetos, den Paulus seinen geliebten Epainetos nennt, den er also persönlich gekannt hat, ist wohl bei derselben Gelegenheit mit ihnen nach Rom geflohen. (Apostelgeschichte 18, 1—3; 18—19.)

Wenn er Aquilas und Priska vor anderen seine Mitarbeiter genannt hat, so wird man das im natürlichsten Sinne des Wortes davon zu verstehen haben, daß sie seine Handwerksgenossen waren. Dasselbe Wort findet sich auch noch für einen anderen Mann, Urbanus mit Namen. Auch dieser also muß irgendwann und irgendwo einmal mit Paulus gewerblich zusammengearbeitet haben und hat dann wohl von ihm selbst den christlichen Glauben gelernt. Andere Männer werden als seine Verwandten bezeichnet. Es sind Herodion und die schon öfter genannten Andronikus und Junias, die schon vor ihm Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde gewesen waren, und von denen er sagt, daß sie einmal irgendwo eine Gefangenschaft mit ihm geteilt haben. Bei anderen werden die persönlichen Beziehungen nicht deutlich genannt, sondern in allgemeinen Worten nur eben angedeutet. Dreimal kehrt die Bezeichnung „mein Geliebter“ wieder: bei Ampliatus, bei Stachys, bei einer Frau namens Persis. Von einem Mann namens Apelles heißt es, daß er in Christus bewährt sei. Ein anderer wird der Auserwählte genannt; von dessen Mutter sagt Paulus, daß sie auch seine Mutter sei; der Ausdruck ist wohl nur so zu verstehen, daß sie wie eine Mutter für ihn gesorgt habe. Jedenfalls hat er auch sie schon irgendwo auf seiner Wanderung getroffen.

Mehrere Namen werden genannt, ohne daß eine Beziehung zu Paulus deutlich bezeichnet wird. So spricht er von drei Frauen, die Arbeit für die römische Gemeinde oder überhaupt im allgemeinen für irgendeine Gemeinde geleistet haben. So nennt er mehrere Kreise von christlichen Sklaven nur mit dem Namen des Herrn, was natürlich nicht so zu verstehen ist, als ob der Herr selber ebenfalls Christ sei; er nennt „die von den Leuten des

Aristobulus“ und „die von den Leuten des Markissus“. Es ist kein Grund zu bezweifeln, daß hier der berühmte Freund des Kaiser Nero gemeint ist; hat doch Paulus selbst wenige Jahre später davon geschrieben, daß das Christentum schon unter den Skaven des Kaisers selbst seine Anhänger habe. (Phil. 4, 22.) Ferner werden je einmal fünf Namen genannt und mit ihnen werden andere Brüder in unbestimmter Zahl zusammengefaßt; das ist doch wohl auch so zu verstehen, daß diese Männer mit anderen gemeinsam die Skaven eines großen Hauses gewesen sind. Man könnte zweifeln, ob Paulus alle diese Männer und Frauen wirklich persönlich gekannt hat, da nähere Beziehungen zu ihm nicht erwähnt werden. Aber das wahrscheinlichste bleibt doch immer, daß er nur solche mit Namen nennt, die er persönlich gekannt hat; denn es ist ja mit der Nennung des Namens regelmäßig ein Gruß an die Genannten verbunden. Es macht ja auch keine Schwierigkeiten sich vorzustellen, daß er die Skaven aus den großen Häusern bei Gelegenheit von Reisen ihrer Herren irgendwo auf seinen Reisen traf.

Im ganzen gewährt dieses Namensverzeichnis ein deutliches Bild von den Bevölkerungsteilen, in denen der neue Glaube in Rom seine ersten Wurzeln schlug. Es sind Skaven und Handwerksgefallen, hin- und herwandernde Leute, die irgendwo auf der Wanderschaft den neuen Glauben gewonnen hatten, und deren Schicksal sie nun ohne Absicht und ohne bewußten Plan in Rom zusammengeführt hatte. Es mögen solcher verstreuter Christen in den fluktuierenden Bevölkerungsteilen der Hauptstadt noch erheblich viel mehr gewesen sein, als Paulus damals wußte. Aber diese hatten sich bereits gegenseitig gefunden und waren in aller Stille und Heim-

lichkeit zu einer Gemeinde zusammengetreten. Der Römerbrief setzt voraus, daß es im wesentlichen Heiden gewesen sind, die hier zur Gemeinde gehörten; aber auch das jüdische Element kann nicht ganz gefehlt haben. Nur führen mehrere Stellen darauf, daß die Heiden den Juden gegenüber sich in einer beträchtlichen Mehrzahl befanden.

Diese Gemeinde kann, als Paulus den Brief an sie schrieb, noch nicht sehr lange bestanden haben. Sein erstes Zusammentreffen mit Aquilas und Priska hat knapp fünf Jahre vor der Abfassung des Römerbriefes stattgefunden. Damals hatten diese eben aus Rom vertriebenen Juden vom Christentum noch nichts gewußt. So ist also nichts auf die Notiz des Suetonius zu geben, daß die Juden „unter der Führung eines gewissen Chrestus“ einen Aufstand gemacht hätten, und daß Claudius sie deshalb vertrieben habe; mindestens hat dieser Chrestus mit dem Christentum nicht das geringste zu tun.

\*            \*            \*

Das Christentum, das in der großen Mission verbreitet wurde, ist noch längst keine abgeschlossene oder auch nur einheitliche Religionslehre gewesen. Über so wesentliche Punkte, wie die des Gesetzes oder des Sabbats hat man in der römischen Gemeinde noch ebenso lebhaft gestritten, wie sieben Jahre zuvor in Antiochia. (Röm. 14.) Und auch in kleineren Dingen hat eine große Verschiedenheit der Lehrer und der Lehren bestanden. Das ist für die Mission zunächst keine Erleichterung gewesen. Die neuen Gemeinden mußten erheblich beunruhigt werden, wenn rasch nacheinander christliche Lehrer verschiedener Herkunft und Meinung zu ihnen kamen. Aber die große Mission brachte auch so viel Bewegung in sonst ruhende



Kreise, brachte die christlichen Wanderlehrer so stark durcheinander, daß gerade durch sie auch wieder eine Ausgleichung der Lehren erfolgen mußte.

Ein drastisches Beispiel für das erstere hat sich in Korinth ereignet. Als Paulus die von ihm gegründete Gemeinde nach anderthalb Jahren verlassen hatte, kam der christliche Prediger Apollo dorthin. Paulus hat ihn immer als seinen Freund und nicht als seinen Gegner betrachtet. Aber in der korinthischen Gemeinde entstand doch bei vielen die Meinung, daß erst dieser Apollo und nicht schon Paulus das wahre Christentum zu ihnen gebracht habe. Sie nannten sich daher nach Apollo, während die Anhänger des Paulus sich dem gegenüber nach Paulus nannten. Und es sind dann noch einmal Spaltungen in die Gemeinde gekommen. Es ist auch eine Gruppe des Petrus entstanden, ohne daß eine Spur darauf hinweist, daß dieser Apostel selbst jemals in Korinth gewesen wäre. Schließlich sind noch wieder andere Lehrer gekommen, denen auch der Name dieses ältesten Jüngers noch nicht genügte, und die sich in bezeichnendem Unterschied von Paulus die Partei des Christus nannten.

Mit ihnen hat Paulus jenen schärfften Kampf um seine Autorität geführt, von dem wir schon sprachen; mit den anderen Parteien aber ist er sehr milde verfahren. Über Petrus hat er geschwiegen, aber mit Apollo hat er sich durchaus und mehrfach in dieselbe Linie gestellt. Er hat deutlich gesagt, daß wohl Nuancen zwischen ihnen beständen, da jeder nach seiner Begabung lehre, daß aber doch sie beide denselben Glauben verträten. (1. Kor. 1, 11—14; 3, 3—4.)

Von anderen Verschiedenheiten in der Lehre hat die Apostelgeschichte gesprochen. Jener Apollo ist ein

Alexandrinern von Herkunft gewesen, ein Schriftgelehrter und ein redegewandter Mann. Aber er hatte zunächst nur das allerursprünglichste, das galiläische Christentum kennen gelernt: das Evangelium von Jesus und die Taufe des Johannes; er wußte nichts von dem Heiligen Geist, den jene Diaspora-Juden in der Jerusalemer Gemeinde zu dem ältesten Bestand der galiläischen Jünger hinzugebracht hatten. Darüber wurde er erst in Ephesus von Aquilas und Priska belehrt, aber er nahm ihre Lehre bereitwilligst an, noch ehe er in die korinthische Gemeinde kam. (Apostelgeschichte 18, 24—28.)

Ebenfalls in Ephesus ist es gewesen, wo Paulus selbst Johannesjünger traf, die auch vom Heiligen Geist noch nichts wußten. Es verdient alle Beachtung, daß Lukas diese Leute auch schon vor der Begegnung mit Paulus Jünger nennt. Sie haben also im allgemeinen durchaus mit der christlichen Gemeinde zusammengestanden und sich zu ihr gehalten; nur daß sie eben die besondere Lehre der Jerusalemer Diaspora-Juden sich noch nicht angeeignet hatten. (Apostelgeschichte 19, 1—7.)

Diese beiden Fälle zeigen jedoch zugleich, wie gerade in der großen Mission auch eine Ausgleichung unter den verschiedenen Lehrmeinungen erfolgte beim Zusammenprallen verschiedener Lehrformen hat zunächst immer diejenige gesiegt, die die phantastischere und jüngere war. Die Anhänger der älteren Formen sind immer bereit gewesen, ihren vergleichsweise ursprünglicheren Besitz den jüngeren und volltönderen Formeln zu opfern. So hatte ja auch schon Petrus selbst in der Jerusalemer Gemeinde sich ganz von der Stimmung und Ausdrucksweise jener Diaspora-Juden hinreißen lassen. Aber die Neubildung von Lehren konnte im dritten Jahrzehnt in einem

ganz anderen Maße erfolgen, als wie in den ersten beiden Jahrzehnten der Fall war. Da waren doch nur die Galiläischen und die Jerusalemer Elemente zusammengefloßen, und nur ihre Verbindung hatte neue Glaubensformen, wie die Vorstellung von Jesus als Gottessohn oder vom Heiligen Geist erzeugt. Jetzt aber kamen in verschiedenen Provinzen Elemente in die Gemeinde, die unter ganz anderen Kulturbedingungen gestanden hatten. Wenigstens an zwei Stellen können wir nachweisen, daß neue Vorstellungen des christlichen Glaubens durch solche neue Elemente erzeugt worden sind. Die Proselyten von Antiochia und die Kreise, die durch die orientalische Mission gewonnen wurden, haben schon jetzt begonnen, mit neuen Dichtungen den christlichen Vorstellungsschatz zu bereichern. Zeugnisse davon sind in den Geburtsgeschichten des Matthäus und Lukas zu finden, die unabhängig voneinander an verschiedenen Orten entstanden sein müssen, und von denen doch keine in Jerusalem selbst entstanden sein kann.

Die Geburtsgeschichte des Matthäus hat zwar den König Herodes und Bethlehem als Wohnort der Eltern Jesus verwendet; aber sie kann deshalb doch nicht in Judäa entstanden sein. Sie muß in einem Kreise entstanden sein, wo man mit aller Begeisterung der Heidenmission sich hingab, und zwar der Heidenmission im Osten, nicht der in Syrien oder in den griechischen Ländern. Diese Erzählung legt allen Nachdruck darauf, daß schon die berühmtesten Autoritäten des Ostens, die persischen Magier, den neugeborenen König der Juden in seiner Wiege begrüßt hätten, nachdem durch das Aufleuchten eines wunderbaren Sternes am Himmel Gott selbst ihnen von der Geburt dieses Königs Kunde gegeben hatte. Der

Schwerpunkt der Erzählung liegt in dem Gedanken, daß die Autoritäten des jüdischen Volkes, der König sowohl wie die Schriftgelehrten und Priester, den neugeborenen König verworfen oder wenigstens nicht zu finden vermocht hätten, während den heidnischen Magiern aus dem Osten Gott selbst den Weg zu diesem Kinde wies. So kann nur jemand gedichtet haben, der selbst in der Mission unter den orientalischen Heiden stand und deren Autoritäten für seine Predigt benutzen wollte.

Auch die Kindheitsgeschichten des Lukas weisen auf außerjerusalemischen Ursprung hin. Sie haben sich in zwei verschiedenen Stufen entwickelt. Die erste Stufe wird dadurch bezeichnet, daß mehrere Anekdoten, die ihre Parallelen teils in der Mithra-, teils in der Buddha-Legende besitzen, in geringer Umwandlung auf Jesus übertragen wurden. Die Hirten auf dem Felde, die von der Geburt des Christkinds zuerst erfahren, klingen an Mithras Geburt im Kreise von Hirten an; der alte Simeon im Tempel und wiederum der zwölfjährige Jesus im Tempel aber sind Erzählungen, die ihre genaue, zum Teil bis in den Wortlaut hineinreichende Parallele in der Buddha-Legende besitzen. Es ist kaum anzunehmen, daß die eingeborenen Palästinenser in der Jerusalemer Gemeinde solche Geschichten hätten erdichten können. Hier liegt tatsächlich die Vermutung nahe, daß es Heiden aus Antiochia waren, die solche Erzählungen schufen, in bewußter oder unbewußter Erinnerung an das, was sie in früheren Zeiten beim Besuche anderer Kulte jeweils gehört hatten.

Aber diese Kindheitsgeschichten sind, noch ehe Lukas sie kennen lernte, schon wieder um eine Stufe weiter entwickelt worden. Es ist die Erzählung mit ihnen ver-

bunden worden, in der die Geburt Johannes des Täuflers mit der Geburt Jesus verbunden wurde. Diese berühmte Geschichte scheint aus einem Kreise zu stammen, in dem man ursprünglich den Johannes als den von Gott gesandten Messias betrachtet hatte. Die Segenssprüche über das Kind Johannes, die sowohl der Engel vor seiner Empfängnis als auch der Vater nach seiner Geburt gesprochen haben, weisen nicht die geringste Beziehung auf christlichen Glauben auf. Sie bieten die Formeln, die wir für die Gemeinde der Johannesjünger annehmen müssen, wenn eine solche Gemeinde überhaupt jemals bestand. Der christliche Erzähler aber hat diese Stoffe nur aufgenommen, um sie dann durch die Erzählung zu übertrumpfen, daß Jesus nicht nur wie Johannes vom Mutterleibe ab mit Heiligem Geist erfüllt war, sondern daß ihn der Heilige Geist selbst unter Ausschaltung des menschlichen Vaters im Mutterleibe gebildet habe. Diese Lehre von der übernatürlichen Empfängnis des geschichtlichen Jesus ist heute sowohl im Matthäus- als auch im Lukasevangelium zu lesen. Aber verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß sie nur bei Lukas ihre ursprüngliche Stelle hat, während sie in den Text des Matthäus wohl erst nachträglich bei der Zusammenstellung dieser Sprüche zum Kanon Heiliger Schriften hineingesezt wurde.

Die Lehre von der Erzeugung Jesus durch den Heiligen Geist ist eine Weiterbildung dessen, was man in der Urgemeinde mindestens seit dem zweiten Jahrzehnt über die Taufe Jesus erzählt hat. Religiös hat sie nichts Neues zu dieser Lehre hinzugefügt; denn auch für die Tauserzählung liegt aller Nachdruck darauf, daß Jesus von diesem Moment ab nicht mehr ein natürlicher Mensch, sondern ein göttliches Wesen war. Aber die spätere Er-

zählung hat diese Göttlichkeit phantasievoller und grandioser begründet und mußte deshalb, sobald sie einmal bekannt wurde, die ältere Form sehr bald aus der Vorstellung der Gemeinden verdrängen.

So ist es zu verstehen, daß Lukas, als er sie kennen lernte, ihr sofort dem Bericht des Markus gegenüber den Vorzug gab. Er hat diese Kindheitsgeschichten aus einer Schrift übernommen, die sie schon ungefähr in der Weise erzählt hatte, wie wir sie heute bei Lukas lesen. Weder er noch sein Vorgänger hat die Widersprüche gemerkt, die sowohl in der Chronologie als auch in der Bezeichnung der Eltern zwischen den beiden Stufen dieser Kindheitsgeschichten bestehen.

Das drastischste Beispiel aber dafür, wie immer die nachgeborene Erzählung die ältere Darstellung im Bewußtsein der Menschen verdrängt hat, hat Lukas selbst durch die Aufnahme der Himmelfahrtserzählung in der Apostelgeschichte gegeben. Eben vorher hatte er im Evangelium damit geschlossen, daß Jesus am Morgengrauen des Ostermontag nach seiner ersten Erscheinung die Jünger nach Bethanien geführt habe und dort segnend vor ihnen verschwunden sei. Unmittelbar darauf hat er in der Apostelgeschichte erzählt, daß der Auferstandene noch vierzig Tage mit den Jüngern zusammen gelebt und ihnen die Geheimnisse des Reiches Gottes erklärt habe; dann habe er in einer feierlichen Szene von ihnen Abschied genommen und sei vom Ölberg aus gen Himmel gefahren. Dieser Widerspruch ist nur zu erklären, wenn man annimmt, daß Lukas das Evangelium eben fertiggestellt und bereits aus der Hand gegeben hatte, als ihm die neue Erzählung von der Himmelfahrt mitgeteilt wurde. Er hat sich nicht gescheut, sie sofort zu übernehmen und



durch das erste Kapitel der Apostelgeschichte stillschweigend den Schluß des Evangeliums zu korrigieren. Wenn Lukas so sich selbst korrigierte, dann wird es begreiflich, daß weder er noch andere in diesen Kreisen Anstand nahmen, die Schrift oder die Lehre eines Vorgängers zu verändern, sobald ihnen dessen Glaube zu eng und zu nüchtern erschien.

So geht die Ausgleichung der verschiedenen Lehrformen in der großen Mission nach dem Grundsatz vor sich, daß immer die phantastischere Form die einfachere überwindet. Damit ist die psychologische Möglichkeit dafür gegeben, daß im Laufe weniger Jahrzehnte oder schon weniger Jahre eine große Einheitlichkeit des christlichen Glaubens und Lebens in allen Teilen der großen Gemeinschaft sich herausbilden konnte. Der Trieb, jeweils das Höchste und Großartigste von Jesus auszusagen, hat eben vom Euphrat bis zum Tiber die christlichen Gemeinden einheitlich beherrscht; und er hat dafür gesorgt, daß schließlich eine einheitliche Glaubenslehre sie alle umspannte.

Aber es ist damit auch die Gefahr bezeichnet, in die diese Religionsbewegung eben durch die große Mission hineingeführt wurde. Es mußten ja immer von neuem Legenden, Sprüche und Glaubensvorstellungen aufkommen, von denen eine die andere zu übertrumpfen versuchte. Wo war da der Halt, wo die Grenze, durch die man abstecken konnte, was christlich, und was nicht mehr christlich war? Man hat, wie wir sehen werden, diese Grenze schon in der ersten Generation mit gesundem Instinkt zu finden begonnen: man konnte das Großartigste übernehmen, was zum Preise des Heilands nur immer erdacht werden konnte; und man ist auch in der zweiten Gene-

ration darin noch weiter gegangen. Nur durfte dadurch jene Verschmelzung von jüdischen und außerjüdischen Elementen nicht berührt werden, aus der das Christentum selbst als neue Religion entsprungen war. Sobald die neuen Lehren dazu kamen, den jüdischen Gottesbegriff irgendwie zu erschüttern, da mußte die Reaktion gegen die Weiterbildung der Lehren in den Gemeinden von selbst entstehen. So ist es mit Notwendigkeit schon in der zweiten Generation zu lebhaften Kämpfen gegen die beständig fortschreitende Neuerungsucht in der Glaubenslehre gekommen. So hat man schon in der zweiten Generation die „Überlieferung der Apostel“ den Neuerungen der „Srr-lehrer“ gegenübergestellt. Das ganze nächste Jahrhundert der christlichen Religionsgeschichte wurde von diesem Kampfe erfüllt. Wir sehen schon hier, wie diese Probleme der nächsten Generationen mit Notwendigkeit aus dem heraus wachsen mußten, was die große Mission im dritten Jahrzehnt für die christliche Religionsbewegung geschaffen hatte.

Aber das waren zurzeit noch schlummernde Sorgen. Das dritte Jahrzehnt hat diese Probleme noch nicht gekannt. Wohl aber hat es die außerjüdische Seite der Mischung gegen eine allzutreue Betonung des jüdischen Standpunktes zu verteidigen gehabt. Die Jerusalemer Missionare wollten den Schritt nicht anerkennen, den, auf den Mythos vom Sühnetode des Christus gestützt, die Antiochener unter Führung des Paulus eben zu Anfang des dritten Jahrzehnts getan hatten. Sie wehrten sich, so gut sie konnten, und versuchten, das Werk des Paulus zu stören. Hier prallten wirklich schon jetzt zwei Lehrformen in der großen Mission gegeneinander, von denen die eine die Mischung der Elemente, aus denen die neue

Religion entsprungen war, zerstören, die andere sie erhalten wollte. Und dieser Kampf wurde schon in diesem Jahrzehnt zugunsten der Erhaltung jener Mischung entschieden.

\*                      \*

Das Matthäusevangelium enthält eine Anzahl von Sprüchen, die weder Markus noch Lukas gekannt haben. Innerhalb dieses Sondergutes bilden wieder diejenigen eine besondere Gruppe, die eine scharfe Ablehnung des Paulus enthalten. Sie entstammen derselben Richtung, die schon in die Apostel-Aussendungsrede den Satz hineingeschrieben hatte, der den Anfang der Proselytenmission verdammt. Also sind sie in der Jerusalemer Gemeinde in den Jahren nach dem Apostelkonzil und dem Streit in Antiochia entstanden. Der Verfasser des Matthäusevangeliums, der selbst in diesen Fragen eine ganz andere Stellung hatte, hat sie gesammelt, weil er eben alles gesammelt hat, was es zu seiner Zeit an Jesusprüchen überhaupt gab. Er kann diese Sammlung aber frühestens in den sechziger Jahren gemacht haben.

Die Anti-Paulus-Sprüche aus der Jerusalemer Gemeinde zeigen eine mildere und eine schärfere Tonart. Beide lehnen natürlich das Evangelium des Paulus ab; aber sie unterscheiden sich darin, ob sie ihn persönlich noch als Genossen des Gottesreichs anerkennen oder als Teufelswerkzeug verwerfen. Jene mildere Tonart hat folgenden Spruch gebildet: „Wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergeht, wird auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis daß alles erfüllt ist. Wer nun auch nur eines dieser geringsten Gebote

löst und lehret also die Menschen, der wird der Geringste heißen im Himmelreich; wer sie aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich.“ (Matthäus 5, 18—19.) Der Verfasser dieses Spruches hat seine Gegner also nicht ganz aus dem Gottesreich ausschließen wollen. Er meint nur, daß sie die Geringsten sein werden im Gottesreich; groß sein werden nur die, die auch in der Gemeinde noch die Gesezeserfüllung fordern.

Die schärfere Tonart kommt vor allem in einigen Gleichnissen zu Worte, die das Matthäusevangelium in seine große Gleichnisrede gestellt hat. Da ist zunächst das Gleichnis vom Unkraut zwischen dem Samen. Der Bauer sät guten Samen in seinen Acker; aber sein Feind kommt bei Nacht und sät Unkraut dazwischen. Der Herr aber sagt, daß Getreide und Unkraut zusammen wachsen sollen bis zur Ernte; dann aber soll das Unkraut verbrannt und das Getreide in die Scheunen gesammelt werden. In der Erklärung wird als der Feind, der das Unkraut sät, ausdrücklich der Teufel genannt; das Unkraut sind die Söhne des Bösen, das sind die, die zwar auch Mitglieder der Gemeinde sind, die aber „das Ärgernis bieten und die Gesetzlosigkeit tun“. Diese werden in den Feuerofen geworfen. Die „Gerechten“ aber, das sind die, die das Gesetz erfüllt haben, werden leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters. (Matthäus 13, 24—30; 36—43.) Derselbe Gedanke kehrt in dem Gleichnis vom Fischnetz wieder, in dem gute und faule Fische gemeinsam gefangen werden, die faulen aber werden von den Fischern herausgeworfen. „So wird es am Ende der Welt sein: hinausziehen werden die Engel und werden die Bösen aus der Mitte der Gerechten aussondern und werden sie in den Feuerofen werfen; dort wird sein das

Heulen und das Knirschen der Zähne.“ (Matthäus 13, 47—50.)

An dieses Gleichnis, das das letzte in der Reihe des Matthäus ist, schließt sich ein merkwürdiger Spruch. Jesus fragt die Jünger, ob sie das alles verstanden hätten, und sie antworteten: Ja. Er aber sagt zu ihnen: „Deswegen ist jeder Schriftgelehrte, der gleichzeitig ein Jünger für das Himmelreich ist, einem guten Hausvater gleich, der aus seinem Schatze herausgibt Neues und Altes.“ (Matthäus 13, 51—52.) Der Mann, der diesen Satz geschrieben hat, hat also gewußt, daß er neue Worte in einen alten Text hineinschrieb. Kaum irgendwo sonst in der altchristlichen Literatur ist mit gleicher Deutlichkeit zu sehen, wie solche Hinzufügungen und Erweiterungen eines älteren Textes einer bestimmten Absicht und einem aktuellen Interesse entsprangen. Darum aber ist es falsch, die Begriffe Ungesetzlichkeit, Bosheit oder Anstoß nur rein moralisch zu fassen. Sie sind polemisch zu verstehen und beweisen, wie rücksichtslos man in den Kreisen der Jerusalemer Gemeinde nach dem Streit in Antiochia den Paulus und die Antiochener verworfen hat.

Dieselben Gedanken sind im Matthäusevangelium auch noch sonst vertreten. (24, 11—12.) Aber es gibt auch bei Lukas wenigstens eine Erzählung, in der diese Jerusalemer Richtung hervortritt. Das ist die merkwürdige Geschichte von den Emmauszüngern, die am Ostersonntag die erste Erscheinung des Auferstandenen erlebten. Diese Geschichte greift an den Ruhm und die Ehre des Petrus und will erklären, daß nicht dieser, sondern ein Jünger namens Kleopas der erste gewesen sei, der den Auferstandenen gesehen habe. Und gerade in ihr lebt, wie wir früher gesehen haben, eine recht altertümliche

Stimmung. So ist es zweifellos, daß sie aus der Jerusalemer Gemeinde stammt. Daß sie dort aber noch nicht im zweiten Jahrzehnt erzählt worden sein kann, folgt daraus, daß Markus sie noch nicht gekannt hat, und daß Petrus damals noch Jerusalemer war. Solch eine Geschichte aber kann doch nur in seiner Abwesenheit entstanden sein. Andererseits muß sie aber im Jahre 59 bereits existiert haben; denn in diesem Jahre ist Lukas in Jerusalem gewesen und hat sie gehört. Also ist sie ebenfalls in den Jahren der großen Mission entstanden. Jener Kleopas aber ist ein Führer der streng judaistischen Richtung gewesen. Ihn hat diese Erzählung auf Kosten des Petrus verherrlichen wollen. (Lukas 24, 13—32; Eusebius, Kirchengeschichte III, 11.)

Diese Richtung ist es gewesen, die die Mission des Paulus zu stören suchte. Sie wollten für ihr judaistisches Christentum gerade die Heidengemeinden des Paulus gewinnen. So sind sie zuerst nach Galatien gekommen, dann nach Korinth. Aber sie sind auch schon vor Paulus in Rom gewesen und sind schließlich auch in Makedonien eingebrochen. Wohl erst der Zusammenbruch und die Flucht der Gemeinde im jüdischen Kriege hat ihrer Mission ein Ende gemacht.

In Galatien waren sie noch mit ihrer ganzen Meinung herausgerückt: sie forderten die Beschneidung als Anerkennung des Gesetzes. In Korinth haben sie davon nichts mehr gesagt. Sie begnügten sich, den Paulus persönlich herunterzureißen und zu verkleinern.

Sie haben ihm abgesprochen, ein Apostel zu sein; sein Evangelium sei nicht das wahre; er habe den Christus überhaupt niemals gesehen; er habe auch keine Beglaubigung von den Autoritäten der ersten Gemeinde;



er habe sich nur selbst empfohlen; er habe auch nicht den Mut, das Apostelrecht für sich in Anspruch zu nehmen, daß er aus der Predigt des Evangeliums seinen Unterhalt ziehen dürfe. Nur mit solchen und ähnlichen Vorwürfen sind sie gegen ihn vorgegangen; von dem eigentlichen Inhalt ihres eigenen Christentums haben sie nichts mehr gesagt.

Ihre Schläge hat Paulus mit gleichen Schlägen erwidert. Auch er geht in Korinth nicht mehr darauf ein, ihre Auffassungen sachlich zu bekämpfen und zu entkräften. Er nennt sie nur falsche Apostel, hinterlistige Verräter, die sich in Apostel des Christus nur tückischerweise verkleidet hätten. (2. Kor. 11, 13—15.) Schon im Galaterbriefe hatte er in ähnlicher Weise seinen Fluch gegen diese Leute geschleudert. Aber er hatte ihren sachlichen Forderungen da doch auch noch sachliche Gründe entgegengesetzt. Jetzt war vor ihrer rein persönlichen Agitation auch seine Polemik rein persönlich geworden.

Gegen keine andere Gruppe von christlichen Lehrern ist Paulus so scharf und so unbedingt absprechend vorgegangen. Immer sonst ist er der Milde, Versöhnliche, die Einheit Hochhaltende gewesen. Überall sonst hatte es sich bisher eben nur um Nuancen gehandelt, die ruhig nebeneinander bestehen konnten, ohne das Wesen der Sache zu ändern. Hier aber galt es, die religiöse Erfahrung selbst zu verteidigen, auf der für ihn der ganze Wert des neuen Glaubens beruhte. Und hier verteidigte er in Wahrheit das außerjüdische Element, das jene Juden nach Möglichkeit aus dem Christentum zurückdrängen wollten, den Mythos vom Sühnetod des sterbenden Heilands. Gerade dieses außerjüdische Element aber war es gewesen, was den Juden Paulus die neue Religion wirklich als etwas

Neues und als etwas Größeres hatte erleben lassen, wie das, was er vorher besessen hatte. Dieses Element aus dem Christentum nicht wieder verschwinden zu lassen, ist eines der Hauptziele seiner Arbeit gewesen. Hier war die Grenze, an der seine Nachgiebigkeit seiner religiösen Leidenschaft wich.

\* \* \*

Und doch hat er die Gemeinschaft mit der Jerusalemer Gemeinde nicht aufgegeben. Er hat die Formel festgehalten, daß seine Gegner nur eingeschlichene Brüder und falsche Apostel seien. Er hat darum noch einmal, wie einst von Antiochia aus, den Versuch gemacht, ob es nicht seiner persönlichen Anwesenheit glücken werde, die Autorität der Leiter, insonderheit des Jakobus, auf seine Seite hinüberzuziehen.

Es lag ihm nicht daran, die Freiheit vom Gesetz, die er für sich und seine Gemeinden errungen hatte, auch den Jerusalemern aufzuzwingen. Er wollte sie leben lassen, wie sie ihrer Meinung nach leben mußten. Er hat im Römerbrief ausdrücklich gesagt, daß derjenige, der die Meinung habe, daß das Gesetz noch verpflichte, um des Gewissens willen das Gesetz auch zu halten verpflichtet sei. (Römer 14, 23.) Er war also durchaus bereit, die Jerusalemer ihren eigenen Weg weitergehen zu lassen. Ihm lag nur daran, daß sie in seiner Arbeit ihn fürderhin nicht mehr störten, und daß sie die Gemeinschaft des Glaubens mit ihm und seinen Gemeinden nicht zerschnitten. Wie einst von Antiochia aus, war es auch jetzt wieder sein höchstes Streben, trotz verschiedener Meinung im einzelnen die Gemeinschaft unter den Bekennern des Christus nicht zu zerstören. Dieses Festhalten an der

Gemeinschaft ist für die Zukunft der neuen Religion eine seiner bedeutendsten Leistungen gewesen. Er hat ihr seine persönliche Freiheit und schließlich sein Leben zum Opfer gebracht.

Er hatte drei Gründe, die ihn zu der Hoffnung berechtig-  
 ten konnten, daß es möglich sei, auch mit den feindlichen  
 Jerusalemern die Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Ein-  
 mal bestand ja seine eigene Freiheit vom Gesetz nicht  
 darin, daß er das gesetzliche Handeln unter allen Um-  
 ständen verwarf und sich hochmütig über die gesetzestreuen  
 Christen erhob. Er hat vielmehr mehrfach ausdrücklich  
 gesagt, daß auch er selbst regelmäßig dann das Gesetz  
 befolge, wenn er sich in jüdischer Umgebung bewege,  
 und wenn er damit ein Ärgernis beseitigen könne, das  
 schwächere Brüder an seiner Freiheit sonst nehmen könnten.  
 So hat er auch zu Beginn seiner großen Mission, um  
 nicht von vornherein die Feindschaft der Juden gegen  
 sich aufzubringen, den Proselyten Timotheus, den er zu  
 seinem Begleiter machte, der Beschneidung unterzogen.  
 (1. Kor. 9, 19; 23; 10, 32—33; Römer 14, 19—20;  
 Apostelgeschichte 16, 3.)

Es mag ferner sein, daß er gewußt hat, daß Jakobus  
 persönlich zur milderer Richtung in der Jerusalemer Ge-  
 meinde gehörte.

Für die Stellung des Jakobus in dieser Zeit sind uns  
 zwei Zeugnisse erhalten. Das eine stammt aus dem zweiten  
 Jahrhundert und ist ein Bericht, den der jüdische Christ  
 Hegesippus über sein Wesen und über sein Ende gab. Der  
 Bericht verwendet zwar legendarischen Stil, aber er läßt  
 doch erkennen, wie dieser Jakobus darin seinen Ruhm  
 suchte, selbst das Gesetz so treu zu erfüllen als möglich  
 und wie ein alttestamentlicher Prophet für die Rettung

seines Volkes ununterbrochen zu beten. Gerade in diesem letzteren Punkte konnte er sich mit Paulus leichter verständigen, wie etwa mit Markus oder mit Lukas. Denn auch Paulus hat ja gesagt, daß er ununterbrochen für die Bekehrung des jüdischen Volkes bete, und daß ihm die göttliche Offenbarung geworden sei, daß diese Bekehrung erfolgen werde, sobald die Fülle der Heiden für die Gemeinde gewonnen sei. (Römer 9—11.) Er brauchte dieselben Gedanken, die er den Römern schrieb, nur auch in Jerusalem zu vertreten, und er mußte damit die Sympathie des Jakobus gewinnen.

Das andere Zeugnis, aus dem wir die Stellung des Jakobus erkennen, ist der Brief, der unter seinem Namen unter den neutestamentlichen Schriften steht. Meist hat man in den letzten zwei Menschenaltern diesen Brief freilich für unecht gehalten, zumeist wohl deshalb, weil er in flüssigem Griechisch geschrieben ist, weil er die Paulinischen Lehren bekämpft, und weil er nicht sehr eigenartige und scharf gefärbte Gedanken enthält. Aber wir wissen ja schon, wie stark die Heimat des Jakobus von griechischen Elementen durchsetzt war, so daß die Sprache jedenfalls keine Schwierigkeit zu machen vermag. Wenn ferner manche die persönliche Note in diesem Brief vermißt haben, so ist das kein Grund gegen die Echtheit. Wir haben unser Bild von der Persönlichkeit dieses Mannes eben aus diesem Brief zu zeichnen, und nicht den Brief nach unserem Phantasiebild des Jakobus zu kritisieren.

Schließlich aber ist aller Nachdruck darauf zu legen, daß die Situation dieses Briefes in späterer Zeit nicht mehr denkbar wäre. Der Brief ist nach seiner Überschrift an die zwölf Stämme in der Diaspora gerichtet; das heißt natürlich: an die jüdischen Christen, die in der

Diaspora wohnen. Auch der Inhalt des Briefes führt darauf, daß der Verfasser an Gemeinden schreibt, die nicht seine eigene Heimatgemeinde sind. Ein Motiv aber, an andere Gemeinden zu schreiben, hat die Jerusalemer Gemeinde nur in den Jahren gehabt, wo sie selbst an der großen Mission sich beteiligt hat. Das hat sie, wie wir sehen werden, hinter dem Jahre 66 nicht mehr getan und hat es wohl auch schon in den Jahren vorher unterlassen. Somit kann auch aus inneren Gründen dieser Brief nur aus den fünfziger Jahren stammen; und dann ist es selbstverständlich, daß er von dem Manne geschrieben wurde, dessen Namen er trägt. Daß die judaistischen Gegner des Paulus Empfehlungsbriefe besaßen, die sie in den Gemeinden einführen und beglaubigen sollten, hat Paulus ausdrücklich gesagt. (2. Kor. 3, 1.) Ein solcher Empfehlungsbrief, ein Rundschreiben des Jakobus an alle diejenigen Gemeinden, in die die Jerusalemer Missionare gelangen würden, ist dieser Brief gewesen.

Es sind im wesentlichen zwei Grundgedanken, die diesen Brief durchziehen. Auf der einen Seite wird die Autorität der Lehrer, die in den Gemeinden bisher gewirkt haben, heruntergesetzt und erschüttert; auf der anderen Seite wird der proletarische Instinkt der jüdischen Diaspora gegen andere Kreise geweckt.

Von den Lehrern wird an vielen Stellen des Briefes geredet. Es gibt unter ihnen solche, die zu wenig Weisheit besitzen. Manche sind leidenschaftlich und zornig im Reden und hören nicht gerne zu. Sie halten sich selbst für mild und verträglich und können doch ihre Zunge nicht zügeln. Es gibt welche, die von der Wahrheit abgeirrt sind; die soll man zurückzuführen versuchen. Es wollen überhaupt zu viele Lehrer werden und achten doch

nicht auf die Verantwortung, die sie damit übernehmen. Die Lehrer haben untereinander bitteren Hader und Streit aus persönlicher Eifersucht. Das ist ein Beweis, daß sie nicht die wahre himmlische Weisheit haben, die sie doch von sich rühmen. Und es ist weiterhin ein Beweis, daß sie ihre bösen Lüste noch nicht besiegt haben. Sie werden von Gott gedemütigt werden, und sie werden vom Verfasser auf das schärfste getadelt.

Daß dieser Kampf gegen die Lehrer sich wirklich auf Paulus und seine Lehre bezieht, ergibt sich daraus, daß das von Paulus öfters angeführte Beispiel von Abraham von Jakobus in seinem Sinn verwendet wird. Abraham ist nicht aus dem Glauben, sondern auf Grund seines Gehorsams, also auf Grund seiner Werke gerechtfertigt worden. Dem entspricht, daß auch in der Gemeinde selbst das reine Reden vom gemeinsamen Glauben durchaus nichts nützt, wenn nicht die Werke der Bruderliebe und Opferbereitschaft zu dem Glauben hinzukommen. In beiden Stellen hat man von je und mit Recht eine direkte Opposition gegen Paulus und seine Gedanken gesehen. Die Opposition richtet sich aber nicht gegen einzelne Stellen der Briefe, überhaupt nicht gegen eine schon schriftlich fixierte Lehre; sondern sie richtet sich nur gegen einen Gedanken, den Paulus in der Debatte mit Juden doch wohl schon seit Jahren vertreten hatte. Auch das ist ein Beweis, daß dieser Brief wirklich noch zur ersten Generation gehört.

Der Gegensatz des Jakobus gegen Paulus ist deutlich. Aber es zeigt sich zugleich, daß er damit zur milderer Tonart in der Jerusalemer Gemeinde gehörte. Die Lehrer werden zwar scharf getadelt, aber an keiner Stelle steht auch nur ein Wort, das sie endgültig verwirft und ihnen



die brüderliche Gemeinschaft entzieht. Sie werden durchaus als Bestandteile der Gemeinde betrachtet und sollen auch Bestandteile der Gemeinde bleiben; sie sollen nur eben von ihren falschen Wegen abgebracht werden. Das entspricht dem, was jener erstgenannte Jesuspruch über Paulus gesagt hat. Zugleich aber kann man verstehen, daß die Abgesandten der Jerusalemer solche und ähnliche Worte in ihrer mündlichen Rede noch sehr viel schärfer und deutlicher pointiert haben. Man kann in diesen Andeutungen über die Lehrer all das herauslesen, was sie in mündlicher Rede nach den Andeutungen der Korintherbriefe über Paulus gesagt haben müssen.

Der andere Grundgedanke des Briefes richtet sich gegen die Reichen. Soweit sie zur Gemeinde gehören, sollen sie sich ihrer Niedrigkeit rühmen; denn sie werden erniedrigt werden. Unter allen Umständen soll man es in der Gemeinde vermeiden, ihnen eine besondere Ehre in der Versammlung zu erweisen. Die Reichen im allgemeinen sind die, von denen die Gemeindemitglieder gequält und geschunden werden. Das Gericht Gottes, das vor der Tür steht, wird gerade über die Reichen ergehen.

Es ist nicht recht deutlich, in welchem Zusammenhang diese Worte mit der Bekämpfung des Paulus stehen. Sollte Jakobus gemeint haben, daß die Heiden, die Paulus zur Gemeinde hinzubachte, im wesentlichen aus reichen Leuten bestanden? Daß es in der Korinther Gemeinde auch reiche Heiden gegeben hat, geht aus dem ersten Korintherbrief deutlich hervor. Da wird von solchen geredet, die bei den gemeinsamen Mahlzeiten eine übermäßige Schlemmerei entfalten, und die von ihren heidnischen Freunden zum Gastmahl geladen werden. Andererseits aber hat Paulus gerade von dieser Gemeinde gesagt, daß sie im wesentlichen

aus armen und unangesehenen Leuten bestand. (1. Kor. 11, 22; 10, 27; 1, 26—27.) Immerhin aber muß man die Möglichkeit offen halten, daß Jakobus von ferne her die heidnischen Bestandteile der Gemeinde als die Wohlhabenden dachte. Daß die Jerusalemer Gemeinde aus armen Leuten bestand, wurde schon früher gesagt und tritt auch im Jakobusbrief wieder mit prachtvoller Anschaulichkeit hervor. Wenn wir später hören, daß die Nachfolger dieser Jerusalemer sich die Armen genannt haben, so dürfen wir wohl vermuten, daß dieser Name als Selbstbezeichnung der Jerusalemer Gemeinde schon damals üblich war.

Gerade aber diese Stimmung konnte Paulus als Band der Gemeinschaft benutzen; und das ist der dritte Grund, der eine Einigung möglich machte. Es war am Ende des sogenannten Apostelkonzils die Abmachung getroffen worden, daß die Gemeinden aus den Heiden der Armen der Jerusalemer Gemeinde gedenken sollten; darin allein sollte ihre Glaubensgemeinschaft sich praktisch betätigen. Das griff nun Paulus auf. Schon als er zum zweitenmal in den galatischen Gemeinden war, um die Folgen des Einbruchs der Jerusalemer ganz zu verwischen, hat er eine allgemeine Sammlung angeordnet, die der Jerusalemer Gemeinde überbracht werden sollte. Er hat dann dieselbe Sammlung in Korinth und schließlich auch in Makedonien vornehmen lassen. Anfangs glaubte er, es werde genügen, wenn er ihren Ertrag durch besondere Boten nach Jerusalem schicken würde. Dann aber sah er, daß das Ergebnis doch so beträchtlich war, daß es sich lohnte, selbst mit diesem Gelde, begleitet von Abgesandten der Heidengemeinden, nach Jerusalem zu ziehen.

Diesen Beschluß führte er aus, nachdem er das erste

Halbjahr nach seiner Flucht aus Ephesus dazu benutzt hatte, die Gemeinden in Makedonien und Achaia von neuem zu festigen. Die Reise nach Jerusalem sollte der Abschluß seiner griechischen Tätigkeit sein. Er wollte diese dadurch krönen und sichern, daß er die Jerusalemer Gegenaktion für alle fernere Zukunft unmöglich machte. Dann wollte er sich zur Mission von der östlichen in die westliche Hälfte des Reiches begeben.

\* \* \*

Es war der Höhepunkt seines Lebens. Die Reise von Griechenland nach Jerusalem, die jetzt vor ihm lag, war die größte, die er bisher in seinem Leben gemacht hatte. Aber noch größer sollte diejenige sein, die ihr folgte. Seit Jahren schon hatte er die Absicht gehabt, nach Rom hinüberzugehen. Lukas sagt, daß er schon in seiner ephesinischen Zeit diesen Gedanken gefaßt habe. Er selbst hat im Römerbrief nur davon gesprochen, daß er seit Jahren diese Absicht gehabt habe. (Apostelgeschichte 19, 21; Römer 15, 23.)

Aber er konnte jetzt die alte Absicht nicht mehr in der Weise ausführen, wie er das wohl früher gemeint hatte. Es waren ihm in Rom schon andere zugekommen. Eine römische Gemeinde hatte sich schon wie von selbst in den letzten Jahren gebildet. Es war aber in den Jahren der großen Mission sein Grundsatz geworden, daß er sich nur in Gebiete begeben, in denen es noch keine Gemeinde des Christus gab. So konnte er nicht mehr nach Rom gehen, um dort eine Gemeinde zu gründen; er konnte nur die schon Bestehende auf der Durchreise besuchen, um dann von hier aus weiter nach Spanien zu gehen. In diesem Sinn hat er in den letzten Tagen seiner griechischen Wirk-

samkeit den großen Brief an die römische Gemeinde geschrieben. Er sollte ihm zur Anknüpfung dienen und zur Sicherung, daß nicht inzwischen auch in dieser Gemeinde die jüdischen Missionare Antipathien gegen ihn wecken könnten.

Der Römerbrief ist mit dem ersten Korintherbrief zusammen das längste Schreiben, das wir aus der Hand des Paulus besitzen. Aber er ist reifer wie dieser, objektiver, weniger voll Polemik und weniger der Behandlung einzelner unzusammenhängender Fragen gewidmet, innerlicher und tiefer. Er ist das Produkt einiger Stunden ernstester Sammlung, entstanden an einem Wendepunkt im Leben des Paulus, wo er auf eine abgeschlossene Arbeit zurück- und in neue Arbeit hinausschaut. Der Apostel sucht den Römern in zusammenhängender Rede die ganze Begründung dafür zu geben, warum das Christentum eine neue und auch dem Judentum selbständig gegenüberstehende Religion sei. Die Betrachtung ist weniger spitzfindig, aber auch breiter und ausführlicher wie im Galaterbrief. Und doch wird man auch hier sagen dürfen, daß von seinen religionsgeschichtlichen und ethischen Argumenten die ursprünglichen Leser kaum eines werden verstanden haben. Aber es wirkte die Wucht der Sprache und die hinreißende Schilderung der christlichen Frömmigkeit, die dem Paulus doch an keiner zweiten Stelle so glänzend gelungen ist, wie etwa im fünften oder siebenten oder achten oder elften Kapitel dieses Briefes.

Der Brief zeigt sachlich und persönlich den Paulus im Höhepunkt seines Lebens. Er ist in dem Bewußtsein geschrieben, daß er, Paulus, im eigentlichen Sinne des Wortes der Völkerapostel sei. Dieses Bewußtsein ist ihm durchaus nicht von Anfang an geläufig gewesen. Sein

Anfang war vergleichsweise klein: von den drei Jahren in Damaskus hat sich überhaupt keine Spur erhalten; und auch in den vierzehn Jahren in Antiochia hatte er durchaus noch nicht an der Spitze gestanden. Auch war es nur ein ganz kleines Gebiet, in dem er ein halbes Menschenalter hindurch seine Kräfte geübt hatte. Erst jetzt, erst in den Jahren nach der großen Entscheidung in Antiochia, ist er gewachsen und ist jetzt erst zu dem geworden, als was er dann in der Erinnerung der Menschen weitergelebt hat. Er selbst hat nun auch jene bescheidenen Anfänge seines Wirkens im Licht seines neuen Bewußtseins gesehen und hat gesagt, Gott habe sich ihn schon vom Mutterleibe her zum Apostel der Völker ersehen und habe ihn schon in jener Vision vor Damaskus zu diesem Berufe gerufen. (Galater 1, 15—16.) Das ist eine begreifliche Selbsttäuschung des gereiften Mannes gewesen. In Wahrheit hat er in der Arbeit eines halben Menschenalters seine neuen Gedanken erst langsam geschaffen. Auch für seine Persönlichkeit gilt, daß er geworden ist und gewachsen, und daß er nicht von Anfang an fertig war. Was ihn groß gemacht hat, das ist ihm nicht auf einmal geschenkt worden; er hat es sich selbst in langer Arbeit errungen.

Nun aber war er doch zu dem Führer geworden, neben dem alle anderen Männer dieses und des nächsten Jahrzehnts versinken. Er war in Antiochia der erste gewesen, der das Gesetz auch für die Juden nicht mehr für verbindlich hielt, und dann der einzige, der diesen Grundsatz den Gegnern gegenüber zu verteidigen wagte. Er ist dann der Führer geworden, der die anderen mit sich in die große Mission hineinriß. Und er allein hat in dieser Mission den großen Grundsatz durchzusetzen gehabt, den er eben gewonnen hatte. Darüber ist er, ohne daß er es

wollte, schließlich auch noch zu dem ersten Schriftsteller der neuen Religionsbewegung geworden. Er hat seine Briefe nicht zu literarischen, sondern nur zu praktischen Zwecken geschrieben. Aber er hat damit doch den Grundstein zu einer eigenen christlichen Literatur und zu einer christlichen Sammlung Heiliger Schriften gelegt.

Er selbst hat nicht geglaubt, daß er in diesem großen Moment schon am Ende seiner Wirksamkeit stehe. Als er von Thessalonike aus (Römer 16, 21; Apostelgeschichte 17, 7) den Römerbrief schrieb, und als er dann, umgeben von einer stattlichen Zahl von Schülern, die die einzelnen Heidengemeinden vertraten, nach Jerusalem aufbrach, meinte er selbst, daß er noch Zeit haben werde, eine ähnlich große Arbeit in der westlichen Hälfte des römischen Reichs zu erfüllen. Dazu ist es nicht mehr gekommen. Der kühne Zug in die Hauptstadt der Feinde, der seinem Werke Frieden und Stetigkeit bringen sollte, brachte ihm selbst das Gefängnis und vier Jahre später den Tod, ohne daß er die Freiheit wiedererhalten hätte. So hat er der Erhaltung der Gemeinschaft mit der Urgemeinde das Größte geopfert, was er noch zu geben vermochte. Aber dadurch ist wiederum ganz ohne sein Zutun seine geschichtliche Stellung nur noch größer geworden: er ist dadurch gegen seine Absicht zu dem eigentlichen und einzigen Apostel der Griechen geworden! Es war nicht sein Plan, aber es war die geschichtliche Wirkung seiner Arbeit, daß er Griechentum und Christentum aneinander band. Er hat damit das Christentum auf den Boden gestellt, auf dem es im Wechsel der Generationen aus einer glühenden Sehnsucht der Proletarier zu einem weltumspannenden und die ganze Tradition der Antike in sich aufnehmenden Gedankengebäude der Philosophen ward.



## Sechstes Kapitel.

## Das Ende der ersten Generation

Die Reise des Paulus nach Jerusalem war für ihn und für die Gemeinden, die er auf dem Wege berührte, ein Abschied für immer. So hat es nicht nur vier Jahre später Lukas rückschauend geschildert, so ist es auch wirklich gewesen. Es war ja der Plan des Paulus, nicht wieder in dieses Arbeitsfeld zurückzukehren, wenn er den Besuch in Jerusalem glücklich hinter sich habe; er wollte von da nach Rom und nach Spanien gehen. Wie er sechs Jahre zuvor sich von seinem alten Wirkungskreis Antiochia losgemacht hatte, um nicht wieder dahin zurückzukehren, wie er noch früher Damaskus nach dreijähriger Tätigkeit für immer hatte verlassen müssen, so wollte er jetzt auf der Höhe seines Lebens noch einmal daran gehen, sich aus alter, liebgewordener Umgebung loszureißen und einen neuen Anfang zu machen. Voraussetzung dafür aber war, daß es ihm gelang, die Gefahren, die ihm in Jerusalem drohten, glücklich zu überwinden.

Er wußte wohl, daß er sich in die Höhle des Löwen wagte. Schon achtzehn Jahre früher hatten die Juden ihn im Tempel bedroht, und nur die rasche Rückkehr nach Antiochia hatte ihn retten können. Dann wieder waren es fast überall die Juden gewesen, die die römischen Behörden gegen ihn aufgereizt hatten: so schon auf der ersten Missionsreise und dann wieder in Makedonien und Asien. Wenn sie ihn jetzt in Judäa selber entdeckten, war es um sein Leben geschehen. Und dabei war es nicht sicher, ob er sein Ziel in der Jerusalemer Gemeinde wirk-

lich erreichen werde. Die Feindschaft dieser Gemeinde war offenkundig; sein Besuch konnte auch dazu führen, daß sie ihm in jeder Weise die Gemeinschaft versagte. Den Gedanken und Sorgen, die ihn bewegten, hat er in der letzten Stunde vor seiner Abreise am Schlusse des Römerbriefes Ausdruck gegeben: „Ich bitte euch aber, Brüder, durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, daß ihr in euren Gebeten für mich zu Gott mit mir kämpft, daß ich vor den Ungläubigen in Judäa beschützt werde, und daß mein Dienst gegenüber Jerusalem bei den Heiligen eine gute Aufnahme finde.“ (Römer 15, 30—31.)

Schon als er das letzte Mal in Korinth gewesen war, hatte er ein Vorspiel der Gefahren, die ihn bedrohten, erlebt. Lukas erzählt, er habe die Absicht gehabt, auf dem direkten Wege von hier nach Syrien zu fahren; aber ein Anschlag der Juden habe ihn gezwungen, den weiten Umweg über Makedonien, Troas und die kleinasiatische Küste zu nehmen. (Apostelgeschichte 20, 3.) Die Richtigkeit dieser Erzählung ist nicht zu bestreiten. Sie erklärt, warum Paulus den auffälligen Umweg machte, obwohl er doch, wie der ganze Reisebericht zeigt, eine so brennende Eile hatte, vorwärts zu kommen; sie erklärt zugleich, warum die große Reisegesellschaft sich in Makedonien teilte, und warum dann Paulus in Troas ein Stück des Weges allein zu Fuß zurücklegen mußte. (Apostelgesch. 20, 5—6; 13.)

Auf der Reise traf ihn eine Warnung über die andere. In jeder Stadt, wo Glaubensgenossen wohnten, traten Propheten auf, die ihm im Namen des Heiligen Geistes sagten, daß in Jerusalem Gefangenschaft und Gefahr seiner warte. Je näher er dem Ziel seiner Reise kam,

um so mehr steigerte sich die Aufregung derer, zu denen er kam. Nach Cäsarea kam sogar ein Prophet der Jerusalemer Gemeinde und warnte ihn vor Gefangenschaft und Verurteilung. Paulus aber ging durch alle Furcht und Gefahr mutig dem Ziele entgegen. Er wußte, daß es für seine Sache notwendig war, daß er in Jerusalem selbst eine Entscheidung herbeiführte, ehe er die östliche Hälfte der Welt ruhigen Gemütes für immer verlassen konnte. Und er war bereit, wenn es nicht anders sein konnte, seinen Glauben auch mit dem Tode zu besiegeln.

In der Jerusalemer Gemeinde ist er nach dem Bericht des Lukas zunächst nur in einer heimlichen Sitzung mit den Ältesten unter dem Vorsitz des Jakobus zusammengekommen. Die große Masse der Brüder hat zunächst von seiner Anwesenheit überhaupt nichts erfahren. Das erklärt sich daher, daß er ja seine Anwesenheit in dieser Stadt überhaupt verbergen mußte, wollte er nicht einen Sturm der Juden gegen sich heraufbeschwören. Aber es zeigt doch auch, daß er nicht sicher war, daß sich in der Gemeindeversammlung im ganzen nicht vielleicht doch Männer gefunden hätten, die ihn den Juden verrieten.

Aber auch im Kollegium der Ältesten selbst hat er eine freundliche Aufnahme nicht gefunden. Soviel Lukas auch versucht hat, die Tatsachen im günstigsten Lichte erscheinen zu lassen: das, was er erzählt, ist doch ein Beweis dafür, daß auch die Ältesten und Jakobus mit Paulus keine Gemeinschaft mehr halten wollten, solange er sich nicht auf dem vom Gesetze vorgeschriebenen Wege von all den Übertretungen des Gesetzes gereinigt habe, die er in den letzten Jahren nach Meinung dieser Christen ausgeübt hatte. Er hat sich dieser Bestimmung gefügt. Es war ja schon früher seine persönliche Übung gewesen,

daß er in jüdischer Umgebung nach jüdischen Regeln lebte, in heidnischer Umgebung aber heidnisch. So unterwarf er sich auch jetzt um der Gemeinschaft willen einem Reinigungsgelübde und einer sieben-tägigen Heiligung im Tempel. Dann konnten, so meinte er wohl, die Jerusalemer die Gemeinschaft nicht länger versagen; und die Einigkeit, um deretwillen er gekommen war, war durch diese geringfügige Konzession seinerseits wirklich gerettet. (Apostelgeschichte 21, 17—26.)

Aber es sollte nicht mehr zur wirklichen Vollziehung dieser Gemeinschaft kommen. Sein Aufenthalt im Tempel wurde bekannt; asiatische Juden, die schon an der Verfolgung in Ephesus beteiligt gewesen sein mochten, erregten einen Tumult gegen ihn. Er wäre von der wütenden Volksmenge zweifellos zu Tode geprügelt worden, hätte nicht der römische Offizier, der die Burgwache befehligte, ihn durch Verhaftung vor sofortigem Tode geschützt. Aber die Verhaftung verbesserte seine Situation nicht erheblich; denn nun schritt die jüdische Obrigkeit ein und verklagte nach alter Methode den Paulus bei den Römern wegen rebellionsversuch gegen die römische Herrschaft. (Apostelgeschichte 21, 27; 24, 23.)

Was weiter folgte, hat Lukas ausführlich und anschaulich in den Schlußkapiteln der Apostelgeschichte beschrieben. Der römische Landpfleger Felix in Cäsarea verschleppte den Prozeß, entweder, weil er in der Sache nicht klar sah, oder weil die Herbeischaffung des nötigen Materials aus den griechischen Provinzen eine erhebliche Zeit in Anspruch nahm. Lukas berichtet, er habe erwartet, von Paulus bestochen zu werden und habe ihn nur deshalb in Haft behalten, obgleich er von seiner Unschuld überzeugt gewesen sei. (Apostelgeschichte 24, 26.) Das ist eine An-

nahme des christlichen Schriftstellers, die offenbar in der Sache selbst keine Begründung hat.

Die Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea hatte schon zwei Jahre gedauert, als ein Wechsel in der römischen Verwaltung eine Entscheidung brachte. Dem Felix folgte der Landpfleger Festus. Er hat den Prozeß des Paulus sofort energisch in die Hand genommen und hat ihn offenbar mit einer Verurteilung beendet. Andernfalls hätte Paulus ihm gegenüber nicht an das Kaisergericht in Rom appellieren können. Auf diese Appellation hin aber wurde er mit anderen Gefangenen unter militärischer Bedeckung von Festus nach Rom geschickt.

Die Seereise, die Lukas als Augenzeuge und Teilnehmer ausführlich beschrieben hat, wurde durch Stürme und Unwetter aufgehalten, so daß sie annähernd ein halbes Jahr gedauert hat: vom Herbst bis zum Frühling. Darauf folgten zwei Jahre, in denen Paulus unter militärischer Bewachung in Rom in einer eigenen Mietswohnung wohnen durfte. Er galt als Gefangener und durfte sich nicht frei in der Stadt bewegen; aber er durfte Besuche empfangen, soviel er wollte, und konnte so wenigstens etwas mit der Gemeinde in Fühlung bleiben. Seine eigene christliche Propaganda aber hat sich wohl nur auf die Soldaten erstreckt, die zu seiner Bewachung bestimmt waren. (Philipper 1, 13.) Über den Ausgang seines Prozesses hat die Apostelgeschichte nichts mehr berichtet.

\*       \*

Wie die Gründung der Gemeinde von Antiochia für die ersten beiden Jahrzehnte, so bietet der Amtsantritt des Festus für das dritte Jahrzehnt die Möglichkeit einer

genauen Datierung. Zwar ist es nicht genau zu ermitteln, ob dieser Wechsel in der Verwaltung Palästinas im Jahre 60 oder im Jahre 61 nach Christus erfolgt ist. Immerhin aber erhalten wir von hier aus wenigstens einigermaßen ein chronologisches Gerüst für die große Mission.

Nehmen wir nämlich das Jahr 61 als Ausgangspunkt unserer Rechnung, so ist Paulus zu Pfingsten des Jahres 59 nach Jerusalem gekommen, also nach Ostern 59 von Makedonien aufgebrochen. Vorher ist er ein Vierteljahr in Achaia gewesen und hatte davor nach seiner Flucht aus Ephesus zunächst Troas und dann Makedonien besucht. Man wird danach annehmen dürfen, daß diese Flucht aus Ephesus doch etwa ein halbes Jahr vor Ostern 59, also im Herbst 58 erfolgt ist. In Ephesus aber hatte er nach dem Bericht des Lukas drei volle Jahre gewirkt. Er ist also im Herbst 55 nach Ephesus gekommen. War er vorher anderthalb Jahre und noch etwas länger in Korinth und Achaia gewesen, so muß er spätestens im Frühjahr 54 hierhin gekommen sein. Danach müssen wir annehmen, daß sein Aufbruch von Antiochia spätestens im Sommer des Jahres 53, also ein Jahr nach dem Apostelkonzil, erfolgt ist.

Sollte sich aber nachweisen lassen, daß der Amtsantritt des Festus bereits im Jahre 60 erfolgt ist, so würden sich alle diese Zahlen um ein Jahr nach früher hin verschieben. Es würde dann freilich für alles, was zwischen Apostelkonzil und Gründung der korinthischen Gemeinde liegt, nur etwa ein Jahr übrig bleiben. In dieses eine Jahr hätten sich dann das Apostelkonzil, der Entschluß der Antiochener zum Bruch mit dem Gesetz, der Besuch des Petrus und der Streit in Antiochia, die Wendung zur großen Mission und die Reise des Paulus



durch Kleinasien und Makedonien ereignet. Es würde das nicht völlig undenkbar sein. Die Rechnung wird aber erleichtert, wenn wir das spätere Jahr als das des Amtsantritts des Festus betrachten dürfen.

Nach dieser wahrscheinlicheren Rechnung würde Paulus im Frühjahr 62 nach Rom gekommen sein. Die zwei Jahre seines römischen Aufenthalts, von denen die Apostelgeschichte noch spricht, würden also bis zum Frühjahr des Jahres 64 führen, das heißt bis hart an die Zeit, in der die neronische Christenverfolgung begann.

Über das, was nach diesen zwei Jahren mit Paulus geschehen ist, hat Lukas nichts mehr erzählt. Wir haben schon im ersten Bande daraus den Schluß gezogen, daß er sein Buch um diese Zeit beendet habe, und daß er deshalb nichts mehr über das weitere Schicksal des Paulus erzählen konnte. Freilich haben wir dabei im ersten Bande für die Reise des Paulus nach Rom das Jahr 60 als Datum angenommen, so daß wir sagten, die Apostelgeschichte müsse im Jahre 62 geschrieben sein. Nach dem, was wir eben über die Chronologie dieser Zeit ausgeführt haben, wird es richtiger sein, statt 62 vielmehr 64 zu sagen.

Schon diese chronologische Ansetzung der Ereignisse aber macht die Annahme unmöglich, daß Paulus hinter den zwei Jahren, von denen Lukas in der Apostelgeschichte spricht, noch einmal freigekommen und noch einmal in den Kreis der alten Gemeinden zurückgekehrt sei. Es steht nämlich fest, daß Paulus spätestens in, wahrscheinlich aber vor der neronischen Christenverfolgung den Tod gefunden hat. Wenn also seine erste Gefangenschaft sich bis mindestens zum Frühjahr 64 erstreckt hat, so kann er nicht danach noch einmal freigekommen, noch einmal gewandert, noch einmal verhaftet und dann erst beurteilt

worden sein. Die zwei oder drei Monate zwischen dem Schluß der Apostelgeschichte und dem Ausbruch der neronischen Christenverfolgung sind zu kurz, um so viele Begebenheiten in ihnen unterbringen zu können. Wir müssen also bei der gewöhnlichen Auffassung bleiben, daß der Prozeß des Paulus zunächst zwei Jahre hindurch ohne Entscheidung blieb, dann aber eine ungünstige Wendung nahm und in rascher Entwicklung zur Hinrichtung führte.

Dem entspricht, was wir aus den Quellen selbst über diesen Prozeß erfahren. In der Apostelgeschichte wird, wie wir sahen, Gewicht darauf gelegt, daß innerhalb der ersten zwei Jahre die Haft des Paulus sehr leicht und erträglich gewesen sei, und daß ihm niemand verboten habe, mit jedem, der zu ihm kam, über den christlichen Glauben zu sprechen. Dasselbe Bild erhalten wir aus dem Philipperbrief, der also wohl im Laufe dieser zwei Jahre geschrieben wurde. Da sagt Paulus, daß seine Angelegenheit immer mehr zu einem Fortschritt für das Evangelium ausschlage. Seine Fesseln würden in der ganzen Prätorianerkaserne und unter allen anderen bekannt, und die große Mehrzahl der Brüder gewinne wieder Mut, ohne Furcht das Wort Gottes zu reden. Er erwähnt dann zwar einmal auch die Möglichkeit seines baldigen Todes. Aber das ist doch nur ein vorübergehender Gedanke. Auch er mündet doch wieder in die Zuversicht, daß er recht bald den Timotheus mit guten Nachrichten werde an die Philipper senden dürfen, ja, daß er auch selbst bald wieder freikommen und sie persönlich besuchen werde. (1, 12—14; 20—26; 2, 17—30.) Auch der Brief an Philemon, der aus einer späteren Zeit stammt als der Philipperbrief, geht über dieses relativ günstige Bild noch nicht hinaus.

Er zeigt, daß Paulus noch immer die Hoffnung hatte, den Gemeinden durch ihr Gebet wiedergeschenkt zu werden. (Philemon 1, 10, 22.)

In allen diesen Notizen ist nicht ein einziges Mal von einer bestimmten Verhandlung in dem Prozesse die Rede. Natürlich kann man daraus allein noch nicht folgern, daß ein Termin überhaupt noch nicht stattgefunden habe; aber entscheidend und klärend kann er jedenfalls noch nicht gewesen sein. Ganz anders lauten demgegenüber die Sätze, in denen im zweiten Timotheusbrief von einer solchen Verhandlung in diesem Prozeß geredet wird. Und ausdrücklich wird da gesagt, daß es die erste Verhandlung dieser Art war, die Paulus erlebte.

Der zweite Timotheusbrief ist als Ganzes ein Produkt der zweiten Generation, vielleicht des Timotheus selbst; er weist aus dem Munde des Paulus heraus eine Irrlehre, die erst in der zweiten oder dritten Generation aufgetaucht ist. Aber der Verfasser hat, um die Abfassung dieses Briefes durch Paulus glaubhaft zu machen, einige persönliche Notizen verwendet, die nicht gut anderswoher als aus einem oder mehreren Zetteln stammen können, die Paulus wirklich dem Timotheus einst geschrieben hatte. Die umfangreichsten und wichtigsten dieser Notizen nun sind es, die sich auf das letzte Stadium des Prozesses beziehen. Sie sind das Letzte, was uns aus der Hand des Paulus erhalten blieb. Da sagt Paulus zunächst, daß alle seine früheren Anhänger in der Provinz Asien von ihm abgefallen seien, und nennt zwei Männer von ihnen mit Namen, den Phygelos und den Hermogenes. Nur einer aus diesen Gemeinden, nämlich Onesiphorus, der schon früher in Ephesus sein Freund gewesen, hat ihn auch in Rom aufgespürt, hat ihn oft durch seinen

Besuch erquickt und hat sich seiner Fesseln nicht geschämt. (2. Timotheus 1, 13—18.) An einer späteren Stelle heißt es dann weiter, daß der Schmied Alexander ihm viel Böses erzeugt habe; auch Timotheus soll sich vor ihm hüten, denn er sei den Aussagen des Paulus sehr stark entgegengetreten. In unmittelbarem Anschluß daran heißt es weiter: „Bei meiner ersten Verteidigung stand mir niemand zur Seite, sondern alle verließen mich; möge es ihnen nicht zugerechnet werden! Der Herr aber stand mir bei und machte mich stark und ich wurde aus dem Rachen des Löwen gerettet.“ (2. Timotheus 4, 14—17.) Der Schmied Alexander ist also im ersten Termin des Prozesses der Hauptbelastungszeuge gewesen.

Von einem Juden Alexander in Ephesus hat Lukas erzählt, daß er bei dem großen Tumult gegen Paulus beschwichtigend auf die Volksmasse habe einwirken wollen. (Apostelgeschichte 19, 33.) Aber der Bericht des Lukas ist an dieser Stelle nicht zuverlässig; denn Lukas hat über diese Katastrophe als Anwalt des Paulus geschrieben. Man braucht nur die Schilderungen des zweiten Korintherbriefes zu vergleichen, die über die Flucht des Paulus aus Ephesus doch ganz anders reden, um zu erkennen, daß Lukas hier absichtlich und vielleicht wider besseres Wissen gemildert hat. Jener Alexander wird in Wahrheit einer der Juden gewesen sein, die sich an dem Tumult gegen Paulus beteiligt hatten. Und deshalb ist anzunehmen, daß er mit dem Schmied Alexander aus dem zweiten Timotheusbrief identisch ist. Daß dieser Schmied nicht in Rom, sondern in Asien seinen Wohnsitz hatte, das geht ja deutlich aus der Tatsache hervor, daß auch Timotheus vor diesem Manne gewarnt wird. Timotheus nämlich reiste zu dieser Zeit in Makedonien, Troas und Asien; es

lag also die Befürchtung nahe, daß dieser ephesinische Judenführer ihm irgendwo in den Weg treten konnte.

Wenn diese Beziehungen richtig gedeutet sind, so erklärt die Erwähnung des Schmieds Alexander, warum der Prozeß des Paulus erst nach zwei Jahren in Fluß kommen konnte. Der Ankläger hat sich offenbar zunächst in all den Provinzen, in denen schon vorher die römische Behörde den Paulus verfolgt oder vertrieben hatte, nach Material über diesen Menschen erkundigt. Es ist durchaus zu verstehen, daß bei den Verkehrsverhältnissen der damaligen Zeit zwei Jahre vergehen konnten, bis dies Material gesichtet war, und bis die Hauptbelastungszeugen an Ort und Stelle sein konnten.

Auch Paulus hat offenbar Entlastungszeugen zu dieser Verhandlung berufen; aber sie haben ihn nicht heraus-  
hauen können. Das hat er in seiner leidenschaftlichen Weise als persönliche Treulosigkeit von ihnen empfunden. Nur so sind die herben Worte begreiflich, die er nach dieser Richtung hin an Timotheus schrieb. Und es ist wieder beachtenswert, daß es die Provinz Asia war, aus der er seine Entlastungszeugen gestellt hatte. Im Philemonbrief wird außerdem ein Asiate Epaphras als sein Mitgefangener genannt. (Philemon 23.) Auch das weist darauf hin, daß die Anklagebehörde vornehmlich aus dem Tumult in Ephesus ihr Material geholt hatte. Auch das aber wieder ist eine Bestätigung dafür, daß eine Freisprechung und eine zweite Verhaftung in Wirklichkeit nicht erfolgt ist. Denn dieses Material war ja schon für den ersten Prozeß gegeben.

Daß der Prozeß mit Verurteilung und Hinrichtung schloß, können wir aus einem Briefe der römischen Gemeinde entnehmen, den diese etwa in den Jahren 96—98

an die Korinthische Gemeinde geschrieben hat, und den man nach dem damaligen Bischof von Rom gemeinhin den ersten Clemensbrief nennt. Hier wird von Paulus ausdrücklich gesagt, daß er selbst vor den Behörden in Rom sein Zeugnis abgelegt habe, und daß er dann den Märthertod gestorben sei. Das weist darauf hin, daß er nicht in einem Tumult, auch nicht in den ungeordneten Stürmen der neronischen Christenverfolgung, sondern in geordneter Erledigung seines Prozesses den Tod fand.

\*            \*            \*

Dieser Prozeß des Paulus ist der Anlaß geworden, daß die kaiserliche Regierung in Rom sich zum ersten Male offiziell mit der neuen Religionsgemeinschaft beschäftigt hat. Jener Brief des Clemens an die Korinther erwähnt unmittelbar hinter Paulus eine große Zahl römischer Männer und Frauen, die ebenfalls unter größten Qualen den Märthertod erlitten haben, und sagt von ihnen, daß sie mit Petrus und Paulus gemeinsam versammelt worden seien; das soll doch wohl heißen, daß sie im Märthertod ihnen unmittelbar gefolgt sind. Schon daraus ergibt sich, daß mindestens ein zeitlicher Zusammenhang zwischen dem Prozeß des Paulus und der neronischen Christenverfolgung bestanden hat.

Tacitus, der bei Gelegenheit dieser Verfolgung zum ersten Male die Christengemeinde erwähnt hat, hat diesen Zusammenhang anschaulich und zuverlässig geschildert. Er sagt, man habe zunächst einige aufgegriffen, die zugestanden hätten, Christen zu sein. Man habe ihnen zwar nicht die Urheberchaft jenes Brandes der Stadt zuschreiben können, in dem Tacitus das Motiv zur neronischen Christenverfolgung erblickt hat; aber anderer



2  
todeswürdiger Verbrechen seien sie zur Genüge überführt worden. Diese Darstellung ergibt, daß die römische Gemeinde bis zum Prozeß des Paulus von den Behörden unbemerkt geblieben war. Erst der Prozeß und die Erhebungen, die im Zusammenhang mit ihm gemacht wurden, haben die kaiserliche Regierung auf die neue Gemeinde aufmerksam gemacht. Bis dahin also hatte die Gemeinde im Verborgenen gelebt. Öffentliche Vorträge, wie Paulus sie in Athen, in Korinth und Ephesus früher geübt hatte, sind also weder von ihm — das ist ja auch durch seine Gefangenschaft ausgeschlossen — noch von anderen in Rom wiederholt worden. Der Fortschritt der Gemeinde ist lediglich durch verborgene Werbung von Mund zu Mund oder durch von außen zu reisende Glaubensgenossen herbeigeführt worden. Das entspricht durchaus dem, was wir aus dem Römerbrief über die Entstehung der römischen Gemeinde geschlossen haben, und was der Philipperbrief über die derzeitige christliche Propaganda in Rom erzählt hat.

Damit aber waren zugleich die Gründe gegeben, die die kaiserliche Regierung zum Einschreiten gegen diese Gemeinde veranlassen mußten, sobald sie ihr überhaupt bekannt war. Religionsfreiheit bestand ja im römischen Reich nur für altüberlieferte Kulte. Neue Kulte aber, namentlich solche, die den politischen Zwecken des römischen Reiches so grundsätzlich widersprachen, wie es das Christentum tat, konnten nach römischer Rechtsauffassung mit Blut und Gewalt unterdrückt werden. Der römische Geschichtsschreiber Suetonius hat denn auch ausdrücklich gesagt, Nero habe die Christen hinrichten lassen, weil sie eine Art von Menschen gewesen seien, die eine neue Religion und eine böshafte Zauberei eingeführt hätten.

Auch der Bericht des Tacitus hat den Grund angegeben, warum die kaiserliche Regierung die Christen mit dem Tode bestrafte, und warum die ganze Bevölkerung mit diesem Vorgehen einverstanden war. Er sagt, daß man sie der Gehässigkeit gegen das Menschengeschlecht überführt habe. Damit ist offenbar der christliche Grundgedanke gemeint, daß diese ganze gegenwärtige Welt in nächster Zukunft zugrunde gehen, und daß dann der Christus eine neue Welt und eine neue Herrschaft errichten werde. Mochte Paulus in Übereinstimmung mit der Tradition von acht Generationen den leidenden Gehorsam und die stille Unterwürfigkeit gegen den römischen Kaiser noch so oft fordern, der Inhalt seines Glaubens und der Kern seiner Hoffnung war doch, daß durch die Erscheinung des Christus der widergöttlichen Herrschaft des römischen Kaisers ein Ende bereitet werde. Sobald dieser Inhalt seiner Predigt durch Zeugenaussagen und eigenes Bekenntnis erwiesen war, mußte nach römischem Recht das Todesurteil erfolgen. Eine Freisprechung wäre in diesem Prozeß auch aus sachlichen Gründen unmöglich gewesen.

Tacitus hat bekanntlich erzählt, Nero habe die Christenverfolgung nur in Szene gesetzt, um den Verdacht, den Brand der Stadt Rom veranlaßt zu haben, von sich auf jene abzuwälzen. Davon hat Suetonius, dessen Bericht dem Tacitus gegenüber einen selbständigen Wert besitzt, nichts gewußt; und auch die christlichen Berichtserstatter haben diese Meinung nirgends vertreten, so gut sie ihnen doch an sich zum Beweise ihrer Unschuld gepaßt hätte. Die Andeutungen der Offenbarung Johannes bezeugen vielmehr, daß die Hinrichtung der Christen schon damals aus dem Grunde erfolgt ist, weil sie sich weigerten, dem Kaiser göttliche Verehrung zu erzeigen.

(Offenbarung Johannes 13, 8; 15.) Sonach ist die Verquickung der Christenverfolgung mit dem Brand Roms wohl nur eine Bosheit des Tacitus gegen den Kaiser Nero gewesen. Immerhin aber dient sie dazu, die Zeit dieser Christenverfolgung genau zu fixieren: sie muß demnach im Sommer 64 geschehen sein, spätestens ein Vierteljahr nach der Fertigstellung der Apostelgeschichte.

Die Hinrichtung der verhafteten Christen ist, darüber stimmen alle Berichterstatter überein, in grausamster Weise erfolgt. Tacitus hat erzählt, die Christen seien zum Teil in Tierfelle eingenäht und wilden Tieren zum Fraße vorgeworfen, zum Teil als Pechsadeln in den Gärten des Kaisers verbrannt worden. Der Clemensbrief deutet außerdem an, daß namentlich die Frauen in der Arena noch besonders geschändet wurden, und auch der Hebräerbrief sagt wenigstens, daß sie in ihren Leiden und in ihrer Schmach ein Theater für die Zuschauer geworden seien. (Hebräer 10, 33.) Diese wilde Grausamkeit in den Hinrichtungen wäre nicht denkbar, wenn die ganze Aktion sich nicht ausschließlich gegen Sklaven oder Angehörige des untersten Proletariats gerichtet hätte. So wird von hier aus wieder bestätigt, was wir schon immer bisher über die soziale Zusammensetzung dieser ersten Christengemeinden ausführen konnten.

Trotz aller Grausamkeit aber hat die neronische Christenverfolgung nicht vermocht, die Gemeinde in ihrem Bestande erheblich zu erschüttern. Wie bei jener ersten blutigen Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde dreiundzwanzig Jahre zuvor, wie dann bei den Drangsalierungen der Christengemeinden im Zentrum Kleinasien, in Makedonien und Asien, so war es auch hier. Der erste Clemensbrief, der knapp ein Menschenalter nach dieser Verfolgung

geschrieben wurde, zeigt nicht nur, daß die Gemeinde in sich vollständig gefestigt war; sondern sie greift sogar über ihr eigenes Gebiet hinaus und fühlt sich berufen, der korinthischen Gemeinde Vorhaltungen über deren innere Angelegenheiten zu machen. Das ist ein Beweis, wie wenig dem Selbstbewußtsein dieser Menschen die blutige Verfolgung durch die kaiserliche Regierung geschadet hat.

Und doch war diese Verfolgung gegenüber allen bisherigen Erlebnissen ähnlicher Art etwas grundsätzlich Neues. Hier zum ersten Male stand nicht irgendeine Provinzialregierung oder ein von den Römern abhängiger Kleinfürst, sondern die kaiserliche Regierung selbst der Gemeinde als Verfolger gegenüber. Keine andere Religion in dieser Zeit hat das erlebt, selbst das Judentum nicht. Das jüdische Volk wurde politisch besiegt und sein Staat für immer vernichtet. Aber die jüdische Religion behielt auch dann noch fast alle die Freiheiten, die sie schon vorher gehabt hatte. Und alle die anderen orientalischen Kulte, die in diesem und dem nächsten Jahrhundert nach dem Abendland kamen, konnten in Rom auf eine freundliche Aufnahme rechnen; denn der Form nach waren es uralte Kulte, die als solche ohne weiteres berechtigt waren. Andererseits aber boten alle diese Religionen die Möglichkeit, daß ihre Anhänger sich außerdem auch am römischen Kaiserkultus beteiligen konnten. Auch in diesem Punkte wieder hat das Christentum aus der eigenartigen Kreuzung in seiner Geburtsstunde heraus einen völlig einzigartigen Charakter besessen.

Und wieder muß man sagen, daß gerade diese Opposition gegen das ganze römische Reich und die ganze bestehende Welt ihm Freunde gewinnen mußte. Denn der innerste Grundgedanke der Erlösungsreligion ist doch

immer gewesen, daß die gegenwärtige Welt die Welt des Bösen oder des Teufels sei, und daß der Erlösergott die Menschen aus dieser Welt erretten und in eine neue Welt versetzen werde. Bei den Konkurrenzreligionen des Christentums aber war dieser Grundgedanke zur Phrase geworden. In Wahrheit haben sie den Gegensatz gegen die bestehende Welt in ihrem Schicksal durchaus nicht zu fühlen bekommen. Das Christentum aber hat ihn gefühlt und mußte deshalb für alle die, die sich wirklich aus dem Efel an der gegenwärtigen Welt heraus nach einem besseren und edleren Leben sehnten, von vornherein eben durch die Verfolgung selbst eine starke Befräftigung seiner Lehre erhalten. In diesem Sinne bleibt es wahr, was schon die alten Christen selber gesagt haben, daß gerade das Blut der Märtyrer der Same der Kirche war.

\*            \*            \*

Noch vor der Erwähnung des Paulus hat der erste Clemensbrief den Petrus genannt und hat auch von ihm gesagt, daß er den Märtyrertod erlitten habe, nachdem er schon vorher nicht nur ein- oder zweimal, sondern öfter schwere Strafen zu erdulden gehabt hätte. Es werden freilich von ihm ebenso wenig wie von Paulus Zeit, Ort oder nähere Umstände dieses Todes genannt. Aber da es von den Opfern der neronischen Christenverfolgung ausdrücklich heißt, daß sie den beiden guten Aposteln angegliedert seien, so wird man wohl als Meinung des Clemens feststellen müssen, daß auch Petrus in Rom, und zwar bei dieser Gelegenheit den Märtyrertod erlitten hat.

Von einem Aufenthalt des Petrus in Rom spricht auch der erste Petrusbrief. An seinem Schluß grüßt Petrus

die kleinasiatischen Gemeinden, an die er schrieb, und sagt dabei: „Es grüßt euch die aus Babylon Miterwählte und mein Sohn Markus.“ (1. Petri 5, 13.) Daß hier das Wort Babylon nicht im echten geographischen Sinne für die altberühmte Stadt am Euphrat gebraucht worden ist, liegt auf der Hand; denn diese Stadt ist, wie der Bericht des Plinius zeigt, in dieser Zeit schon längst ein Trümmerhaufe gewesen. Es kann also das Wort nur in demselben Sinn wie in der Offenbarung Johannes die Hauptstadt der Welt und den Sitz der gottfeindlichen Weltmacht bedeuten. Wenn also wirklich Petrus diesen Brief geschrieben hat, so ist sein römischer Aufenthalt damit ohne weiteres bewiesen. Aber auch wenn er nicht der Verfasser dieses Briefes sein sollte, so ist dieser Gruß immerhin ein selbständiges Zeugnis dafür, daß man schon in der zweiten Generation diese Tatsache erzählt hat.

Es muß freilich auffallen, daß bei dieser Gelegenheit der Verfasser des Petrusbriefes den Aufenthalt des Paulus und seiner Freunde in Rom nicht erwähnt, wie auch Paulus in keinem seiner vier römischen Briefe den Petrus auch nur mit einer Silbe genannt hat. Wenn man nicht annehmen will, daß beide Männer noch von dem Streit in Antiochia her in solcher Feindschaft gelebt haben, daß sie überhaupt nichts voneinander wußten oder wenigstens nichts wissen wollten — und diese Annahme ist gegenüber den Erwähnungen des Petrus im ersten Korintherbrief doch völlig unmöglich —, so bleibt keine andere Erklärung übrig, als daß Petrus erst nach dem Tode des Paulus nach Rom kam und dann sehr bald danach ebenfalls hingerichtet wurde.

Wenn das aber der Fall war, so liegt die Annahme nahe, daß er als Begründer der ganzen Religionsbewegung



von den römischen Behörden in Kleinasien ergriffen und im Zusammenhang mit dem in Rom eingeleiteten Prozeß nach Rom geschickt worden war. Daß er als Gefangener nach Rom kam und nicht freiwillig, darauf scheint ja auch jener Jesuspruch hinzudeuten, den der Nachtrag des Johannes-evangeliums als Weissagung auf den Tod des Petrus betrachtet hat: „Wahrlich, ich sage dir, solange du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingst dorthin, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden sein wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürteten und wird dich hinbringen, wohin du nicht willst.“ (Johannes 21, 18.) Damit ist doch deutlich gesagt, daß der, der diesen Spruch gebildet hat, die Reise des Petrus nach Rom zum Zweck seines Todes als eine unfreiwillige Reise aufgefaßt hat.

Wenn der erste Petrusbrief wirklich in dieser Situation von Petrus geschrieben ist, so hat er für die Geschichte des Urchristentums eine große Bedeutung. Er ist dann nicht nur überhaupt das einzige Schriftstück, das wir aus der Hand des Mannes besitzen, der der Anführer dieser ganzen Bewegung war — der sogenannte zweite Petrusbrief ist eine offensichtliche Fälschung frühestens aus der dritten Generation —; sondern er ist zugleich das letzte Schriftstück, das von einem Mitglied der ersten Generation erhalten blieb, mitten im Wüten der ersten großen Verfolgung und wenige Wochen vor dem Tode seines Verfassers geschrieben. Aber der Inhalt des Schreibens entspricht dieser grandiosen Situation nur sehr wenig. Die Gedanken verraten durchaus keine außergewöhnliche Spannung. Sie laufen in eintönig plätscherndem Fluß der Ermahnungen und Verheißungen ziemlich friedlich dahin und lassen jede Eigenart der Form oder des Inhalts

vermissen. So ist es verständlich, daß man im letzten halben Jahrhundert überwiegend der Meinung gewesen ist, dieser Brief könne nicht von dem berühmtesten und ältesten der Wandergenossen des geschichtlichen Jesus stammen.

Und doch macht die Annahme der Unechtheit dieses Schreibens womöglich noch größere Schwierigkeiten. Zunächst ist doch einiges Gewicht darauf zu legen, daß der Verfasser auch unabhängig von der Adresse sich als Petrus fühlt, indem er ohne besondere Not sich einen Augenzeugen der Leiden des Christus nennt. (5, 1.) Damit ist wenigstens soviel erwiesen, daß hier nicht ein ursprünglich anonymes Schreiben nachträglich auf Petrus getauft worden ist. Der, der es schrieb, wollte von vornherein als Petrus schreiben.

Dann aber ist vor allem zu sagen, daß dieser Brief so gar kein deutliches Motiv für eine Fälschung erkennen läßt. Man hat doch in der damaligen Zeit nicht aus reinem Vergnügen und zur Übung des Predigtstils irgendein Schriftstück bewußt auf den Namen eines großen Apostels gefälscht. Die wirklichen Fälschungen, die wir kennen — der zweite Thessaloniker-, der zweite Petrusbrief, die Briefe an Timotheus und Titus und der an die Epheser —, diese Fälschungen tragen ihr Motiv sehr deutlich an der Stirne. Sie bekämpfen mit der Autorität der großen Apostel irgendeine spätere Lehre, die in der zweiten oder dritten Generation auftrat, und die von der Partei der Verfasser dieser Schriften als unchristlich verworfen wurde. Von solcher Bekämpfung einer Irrlehre oder von der Darlegung eines eigenen, neuen Gedankens zeigt sich aber in dem ganzen Brief nicht die geringste Spur.

Die Situation, die der Brief wirklich voraussetzt, ist völlig einheitlich und klar. Der Verfasser hat von der Tat-

sache Kenntniss, daß die kleinasiatischen Gemeinden harte Verfolgungen und üble Nachreden zu bestehen hätten. Der Inhalt dieser Nachreden tritt in dem Briefe deutlich hervor: Empörung gegen den Kaiser, Widerseßlichkeit christlicher Sklaven gegen ihre heidnischen Herren und der christlich gewordenen Frauen gegen ihre heidnischen Männer, Widerspenstigkeit der Christen gegenüber dem Gebot der Teilnahme am heidnischen Opfer. (2, 12; 3, 6; 3, 16; 4, 3—4; 4, 14.) Es sind ungefähr dieselben Verbrechen, die nach Tacitus und Sueton auch in Rom den Gegenstand des großen Christenprozesses gebildet haben. In dieser Situation schreibt ihnen der Verfasser etwas als Trost und Hoffnung, weil sein Freund und Genosse Silvano von Rom nach Kleinasien zurückkehrt und offenbar den Wunsch hat, den in hartem Kampfe stehenden Gemeinden ein apostolisches Trostwort zu bringen. Die Situation ist also genau die, die wir für den Sommer des Jahres 64 voraussetzen müssen. In späterer Zeit aber würden wir sie bis in die Regierung des Kaisers Trajan hinein nicht unterzubringen vermögen. Man darf aber doch wohl sagen, daß der kleine Brief viel zu anspruchslos ist, um als Fälschung aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts gelten zu können, jener Zeit, in der man schon mitten im Kampf mit den sogenannten Gnostikern stand.

Wir müssen uns also doch mit der Tatsache abfinden, daß dieses einzige Schriftstück, das wir aus der Hand des Petrus besitzen, durchaus nicht der Vorstellung entspricht, die wir uns so gerne von diesem hervorragendsten Jünger des geschichtlichen Jesus und diesem ersten Sammler der neuen Gemeinde zu machen gewohnt sind. Der Brief beweist, daß dieser Petrus in Wahrheit durchaus

nicht die selbständige Natur war, als die man ihn im Anschluß an seinen griechischen Namen so gerne geschildert hat. Er hat kaum eine Redewendung gebraucht, die nicht zum gemeinchristlichen Sprachgebrauch der ersten Generation gehört hätte. Er hat den Gemeinden zur Ermahnung nicht einen Gedanken gesagt, den nicht auch Barnabas oder Paulus oder Philippus oder sonst wer zu sagen imstande gewesen wäre. Selbst, wenn der Brief mit dem lebhaften Worte einsetzt, daß „wir“ durch die Auferstehung Jesus von den Toten zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren seien, so braucht man bei diesem Worte durchaus nicht unbedingt an das Ereignis zu denken, das der Verfasser fünfunddreißig Jahre zuvor an den Ufern des Galiläischen Sees erlebt hat. Auch Jakobus, auch Paulus, auch jeder andere Anhänger des Mythos vom sterbenden und auferstehenden Heiland hätte in dieser Weise zu sprechen vermocht.

Eine gewisse Eigenart des Briefes liegt freilich darin, daß Gedanken des geschichtlichen Jesus und Sprüche aus der evangelischen Überlieferung hier in stärkerem Maße verwendet werden als wir das aus den Paulusbriefen gewohnt sind. So der Grundsatz, daß man die Verfolgung durch Sanftmut besiegen müsse (2, 15); oder der Preis derer, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (2, 19—20; 3, 4; 16, 17; 4, 14—16.) Auch sonst finden sich gelegentlich Anklänge an evangelische Sprüche. (2, 4—8; 25). Hierin verrät der Verfasser doch, daß er der Urgemeinde näher steht als Paulus es tat. Aber der Jakobusbrief hat diese Eigenart auch. Etwas Individuelles des Petrus liegt darin nicht.

Man kann aus dieser Tatsache nur den Schluß ziehen, daß der Mann, der einst den Anstoß zur neuen Religion

gegeben hatte, trotzdem keine Persönlichkeit von besonders kräftiger Eigenart war. Und das wird ja auch durch alles bestätigt, was wir früher von Petrus gesagt haben. Er hat schon in der ersten Jerusalemer Gemeinde nicht mehr die Gedanken der neuen Religion bestimmt. Er hat sich dreizehn Jahre später dem großen Schritt der Antiochener Gemeinde bereitwilligst angeschlossen und ist doch wenige Wochen später durch die Abgesandten des Jakobus in seinem neuen Standpunkt wieder irre gemacht worden. So ist es denn auch verständlich, daß er später aus der Überlieferung vollständig verschwindet. Von dem, was er in den zwölf Jahren zwischen seinem Besuch in Antiochia und seinem Tod in Rom für die Ausbreitung oder die Gedanken der neuen Religion geleistet hat, wissen wir nichts. Nichts von dem, was dieses oder die späteren Jahrzehnte Neues gebracht haben, hat man auch nur versucht, auf seinen Namen zurückzuführen. Er ist wohl der Anfänger, aber nicht der Führer der neuen Religionsbewegung gewesen. Aber er war noch im Alter leidenschaftlich und jung genug, den großen Gedanken der wirklichen Führer zu folgen und sie durch seine Autorität zu stärken.

\*            \*

Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß in den letzten Jahren vor der neronischen Christenverfolgung fast alle bedeutenderen Männer der ersten Generation in Rom zusammenkamen. Die römische Gemeinde ist erst verhältnismäßig spät entstanden. Länger als zehn Jahre kann sie zurzeit der Verfolgung noch nicht bestanden haben. Aber sie sah die Führer der ersten Generation in diesen Jahren fast vollzählig in ihrer Mitte: Markus zuerst, der schon im Jahre 61 in Rom gewesen sein muß, dann Paulus mit

seinen Mitarbeitern aus der großen Mission, dem jungen Timotheus besonders und Lukas, der schon zur ersten Gemeinde von Antiochia gehört haben muß, dann aber offenbar in Makedonien lebte; und schließlich die alten Jerusalemer Silas und Petrus. Barnabas aber, der große Führer des zweiten Jahrzehnts, ist nicht mehr nach Rom gekommen. Lukas oder schon seine antiochenische Quelle blickt auf ihn als auf einen Gestorbenen zurück. (Apostelgeschichte 11, 24.)

Ob die römische Gemeinde selbst, das heißt die in Rom neugewonnenen Christen, an dem geistigen Leben dieser Führer schon damals einen eigenen Anteil hatten, darf wohl bezweifelt werden. Aus der christlichen Literaturgeschichte ist Rom in der zweiten Generation wieder völlig verschwunden. Erst bei jenem Clemensbrief kann wieder die Abfassung in Rom mit Sicherheit konstatiert werden. Aber auch er hat für die Weiterbildung der christlichen Religion noch nichts bedeutet. Diese Weiterbildung ruht in der zweiten Generation vielmehr ganz bei den asiatischen Gemeinden, die nach der Zertrümmerung ihres Bestandes in den sechziger Jahren bald eine Neubelebung erlebt haben müssen. Hier wurden die johannischen Schriften verfaßt, die für die christliche Glaubenslehre von siebenzehn Jahrhunderten grundlegend wurden. Die römische Gemeinde hat sich wohl auch in dieser Zeit noch rein empfangend und lernend verhalten.

Und doch hat die geistige Arbeit der ersten Generation ihren Abschluß in Rom gefunden. Wenigstens zwei von den Männern, die hier zusammenkamen, haben das Bedürfnis gefühlt, in schriftstellerischer Arbeit ihre Gedanken und ihre Überlieferungen zusammenzufassen und haben damit der Weiterbildung der christlichen Religion in der



nächsten Generation die Grundlage geliefert. Und auch Paulus selbst hat halb unbewußt in seinen Gefangenschaftsbriefen eine Wendung vollzogen, die mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit wies. An diesen Arbeiten des Markus, Lukas und Paulus gemessen, zeigt sich erst recht, wie unbedeutend der nach ihnen geschriebene Petrusbrief ist.

Markus und Lukas sind nicht nur die Schüler des Paulus gewesen. Sie hatten beide eine eigene Tradition und haben sie beide selbständig in sich weitergebildet. Markus gar ist dem Paulus erst einige Jahre nach der Abfassung seines Evangeliums wieder nähergetreten und ist von ihm einmal mit einer besonderen Mission betraut worden. (Kolosser 4, 10; Philemon 24; 2. Timotheus 4, 11.) Lukas hat ihn auf der letzten Reise von Makedonien über Jerusalem und Cäsarea bis Rom begleitet und ist auch früher schon beim Übergang von Troas nach Makedonien bei ihm gewesen; er hat ihn sicher schon im zweiten Jahrzehnt in Antiochia kennen gelernt. Aber er ist deshalb doch mehr als ein Epigone des Paulus gewesen. Er hat von dem, was er in seinen Büchern schrieb, das wenigste aus dem Munde des Paulus gehört; andere Männer der Urgemeinde, wie Philippus und Silas, ungenannte Männer aus Antiochia und Ephesus, dazu schriftliche Aufzeichnungen aller Art sind seine Hauptquellen gewesen. Und in seinem Glauben ist er erheblich über Paulus hinausgegangen. Gerade darum müssen die Schriften des Markus und Lukas auch neben Paulus und noch mehr als der Petrusbrief als selbständige Schöpfungen der ersten Generation gewertet werden.

Markus hat sein Evangelium zu dem Zwecke geschrieben, um aus dem Leben des geschichtlichen Jesus selbst

heraus den Nachweis zu führen, daß dieser Jesus kein Mensch, sondern ein göttliches Wesen war. Diesem Zweck dient jede Geschichte und jedes Wort, das er berichtet. Er hat den ganzen Stoff der evangelischen Überlieferung offenbar nur daraufhin durchgemustert, daß er dasjenige zusammenstelle, was diesen Beweis erbringe. Er hat nicht Vollständigkeit oder chronologische Ordnung erstrebt, sondern Beweisraft für seine Christologie. Er hat dabei noch gewußt, daß diese Göttlichkeit des geschichtlichen Jesus von ihm selbst verborgen gehalten war, und daß die Jünger ihr zu seinen Lebzeiten ohne Verständnis gegenübergestanden hatten. Aber es ist der Grundgedanke seines Buches gewesen, daß trotz dieser absichtlichen Verhüllung und trotz dieser geradezu unglaublichen Stumpfheit der Jünger die wahr: Natur des Christus immer wieder hervorgebrochen und von anderen anerkannt worden sei.

Es ist bezeichnend für die Religion des Markus, daß er sein Buch Evangelium nannte. Bei Paulus bedeutet das Wort Evangelium den Gedanken, daß der Sühnetod des Messias den Juden den Weg gezeigt habe, wie sie auch ohne Gesetzeserfüllung die Teilnahme an der Erlösung erlangen könnten. Evangelium und Gesetz sind die Gegensätze, in denen die Auseinandersetzung der neuen Religion mit dem Judentum verlief. Bei Markus aber ist es nicht mehr der Mythos vom Tode des Christus allein, sondern es ist darüber hinaus der Mythos von der Natur und dem Wesen dieses göttlichen Mittlers, was mit dem Wort Evangelium gemeint wird. Die frohe Botschaft ist nicht mehr nur, daß durch den Tod des Christus ein neuer Weg zur Erlösung gefunden sei; sie besteht vielmehr vornehmlich darin, daß nun ein göttliches Wesen in der Menschheit erschien und Menschen gesammelt hat, die an diese seine

Göttlichkeit glaubten und damit die Anwartschaft auf die Erlösung empfangen. Der Mythos vom Gott-Menschen, der für Paulus gegenüber dem Sühnetod des Christus noch ganz im Hintergrund seines Bewußtseins blieb, ist schon für Markus der vornehmste Inhalt des Evangeliums geworden.

Wir haben schon früher gesehen, daß das eine Neuerung gegenüber der ältesten Form der christlichen Lehre von Jesus war. Noch Paulus hatte im ersten Jahrzehnt vor seinen Gewährsmännern aus der Urgemeinde gehört, daß der Christus in seinem irdischen Leben nicht als Gott erkannt worden sei; man habe ihn vielmehr an Gebärden nur für einen Menschen gehalten. Und er hat diese Auffassung noch in den letzten Jahren vor seinem Tode im Brief an die Philipper zum Ausdruck gebracht. (Römer 1, 3—4; Philipper 2, 7.) Aber die Urgemeinde selbst war, beginnend schon im ersten Jahrzehnt und ganz ausgesprochen im zweiten, über diesen Gedanken hinausgegangen. Schon sie hatte die Mehrzahl der Stoffe geprägt, die Markus zur Begründung seines Glaubens zusammenstellte: die Taufe, die Verkürung, die wunderbare Stillung des Sturms, die Totenerweckung, das Wunder der Speisung, die Menschensohn- und Gottessohnsprüche und ähnliches mehr. Aber Markus hat eben diesen einen Gedanken aus andersartigem Material herausgehoben und einzig ihn zum Maßstab seiner Stoffsammlung gemacht. Und wohl er selbst erst hat die Christusbekenntnisse der Beseffenen, das Christusbekenntnis Jesus selbst vor dem Hohen Rat und das Zeugnis des heidnischen Hauptmanns an seinem Kreuze hinzuerfunden. So ist seine Schrift doch ein Beweis, wie eben jetzt, eben am Ende der ersten Generation, der Christusglaube sich auf diesen Satz zu

konzentrieren begann. Der Mythos vom Gott-Menschen, der nicht in grauer Vorzeit, sondern in der lebhaften Gegenwart in der Welt erschienen war und Gläubige aus der Welt für das Gottesreich sammeln wollte, dieser Mythos, der von der zweiten Generation ab auf drei Jahrhunderte den ganzen Inhalt des Christentums ausgemacht hat, beginnt hier zum erstenmal in den Vordergrund des Bewußtseins zu treten.

Und es ist auch noch zu erkennen, welches Motiv zu dieser Verschiebung in der christlichen Gedankenwelt führte. Markus hat sein Evangelium für solche Leser geschrieben, die vom Judentum keine besondere Kenntnis hatten. Er beweist den Christuscharakter des geschichtlichen Jesus nicht ein einziges Mal aus alttestamentlichen Sprüchen, wie das die Urgemeinde und Paulus und später vor allem das Matthäusevangelium getan haben. Er spricht über pharisäische und allgemein-jüdische Gebräuche in einer Form, die deutlich erkennen läßt, daß seine Leser in diesen Dingen nicht weiter Bescheid wußten. Er hat also nicht für Juden und wahrscheinlich nicht einmal für Proselyten geschrieben. Das Evangelium war, wie wir wissen, in Rom auch zu reinen Heiden gekommen. Für diese Elemente ist das Buch des Markus bestimmt. Ihnen wollte er unabhängig von den Voraussetzungen der jüdischen Religion den Beweis für die Gottheit des Menschen Jesus führen.

Damit hängt zusammen, daß er von dem Motiv des Paulus zur großen Mission nur die erste Hälfte sich angeeignet hat: das Evangelium muß unter allen Völkern gepredigt werden, und dann erst kann das Ende kommen. (13, 10; 14, 9.) Aber von einer nachträglichen Bekehrung der Juden hat er nichts mehr gewußt: die Juden haben sich dem himmlischen Gott-Menschen gegenüber endgültig

verstoßt gezeigt und sind darum endgültig verworfen! Erst Markus hat die Vorstellung geschaffen, der geschichtliche Jesus habe ausschließlich in Gleichnissen gesprochen; in Wahrheit ist das durchaus nicht in dieser Ausschließlichkeit seine Gewohnheit gewesen. Aber bei Markus hat diese Vorstellung die Bedeutung, daß das halbstarrige Volk durch diese Rätselrede nur noch tiefer in die Verstoßtheit hineingetrieben werden sollte. (4, 11—12.) Und er hat das Gleichnis vom Weinberg als Verwerfung des jüdischen Volkes im ganzen verstanden: der Weinberg wird den bisherigen Hütern genommen und anderen gegeben; das Evangelium soll von den Juden zu den Heiden gelangen. (12, 1—9.)

Diese radikale Wendung zur Heidenpredigt, radikaler selbst als die des Paulus gewesen war, ist offenbar das Motiv, das für den Glauben dieses Mannes der Mythos vom Gott-Menschen dem Mythos vom Sühnetod gegenüber an die erste Stelle gerückt ist. Wir haben schon früher gesehen, daß auch für die Heidenpredigt des Barnabas und des Paulus der jüdische Messias notwendig zurücktrat, und daß der geschichtliche Jesus als endgültiger Offenbarer des lebendigen oder allein wahren Gottes erschien. Diese Wendung mußte mit Notwendigkeit jede Heidenpredigt nehmen, wenn die Anknüpfung an jüdische Vorstellungen nicht mehr möglich war, und wenn sie dem jüdischen Gottesbegriff bei reinen Heiden erstmals Eingang zu schaffen hatte. Es ist nur ein Schritt weiter auf diesem Wege gewesen, daß in jener grundsätzlichen Wendung zur Heidenpredigt bei Markus als das Wesentliche am geschichtlichen Jesus nun nicht mehr sein Tod, sondern sein übernatürliches Wesen hervortrat. Die christliche Christologie ist zwar aus jüdischen und allgemein-orient-

talischen Bestandteilen geflossen; aber sie ist so, wie sie dann die Kirchenlehre beherrscht hat, noch nicht im jüdischen, sondern erst im heidnischen Milieu geworden. Nicht Paulus, sondern erst Markus ist der Schöpfer des christlichen Dogmas von der Gottheit des geschichtlichen Jesus geworden.

Aber diese Hervorkehrung vom Mythos des Gott-Menschen hat bei Markus noch nicht die Folge gehabt, die sie wieder ein Menschenalter danach im Evangelium des Johannes gewann. Der gegenwärtige Gott-Mensch tritt noch nicht ganz an die Stelle des wiederkommenden Weltherrschers und Richters. Markus hat sich in der Auffassung von der Erlösung noch ganz auf der Linie der ersten Generation bewegt: die Erlösung ist die Errettung im Weltgericht und die Teilnahme an dem ewigen Reich des himmlischen Herrschers. In dieser Richtung hat er die echten Jesusprüche noch ungetrübt wiedergegeben und hat auch ungetrübt weitergegeben, was die erste Gemeinde im ersten und zweiten Jahrzehnt Neues geschaffen hatte. Hier hat er nicht anders gestanden wie Petrus, der auch in seinem letzten Brief immer wieder auf den Gedanken zurückkommt, daß das Ende der Tage gekommen ist, und daß der Inhalt der neuen Religion die Hoffnung auf die zukünftige Weltherrschaft des Christus ist. (1. Petrus 4, 7; 1, 3—13.)

Das Evangelium des Markus stammt aus den Jahren, in denen in mehreren Orten die Gemeinden schon blutige Verfolgungen zu erdulden gehabt hatten, und wo sich in Rom der große Christenprozeß schon anzubahnen begann. Der Mut des Bekenners, die Treue in der Nachfolge bis zum Tode sind deshalb auch für Markus diejenigen Stücke, die innerhalb der Gemeinde zur Taufe und zum



Glauben an den Heiland hinzukommen müssen. Nicht mehr die Zugehörigkeit zur Gemeinde als solche, sondern nur die in der Verfolgung bewährte Treue hat die Verheißung, daß sie die Teilnahme an der herrlichen Zukunft erwarten darf. (8, 34—38.) Auch da aber hat Markus nur weitergegeben, was bereits die Jerusalemer Gemeinde im zweiten Jahrzehnt geschaffen hatte.

Abgesehen von dem, was er selber erfunden hatte, hat Markus den Bestand der Überlieferung wiedergegeben, wie er sich bis zum Ende des zweiten Jahrzehnts in der Gemeinde gebildet hatte. Das Spätere hat er, wie ein Vergleich mit Lukas und Matthäus beweist, nicht mehr gekannt. Dem entspricht, was wir über sein Leben ermitteln könnten. Ist er im Jahre 52 schon wieder in Antiochia gewesen, und ist er von da sofort in die große Mission gegangen, so muß er aus Jerusalem spätestens am Ende der vierziger Jahre geschieden sein. Nach der Tradition hat sich seine Tätigkeit dann vornehmlich auf Alexandria in Ägypten beschränkt. Das war ein Boden, auf dem es eine eigene christliche Tradition noch nicht gab; und dasselbe ist von der römischen Gemeinde zu sagen. Wenn er also auch erst am Anfang des vierten Jahrzehnts der neuen Religion sein Evangelium schrieb, so hat er doch im wesentlichen nur niedergeschrieben, was spätestens bis zum Ende des zweiten Jahrzehnts vorhanden war.

\*       \*       \*

Das ist es, worin das Evangelium des Lukas sich von der Schrift des Markus unterscheidet. In der Religion hat Lukas nicht anders gestanden als Markus. Auch ihm war der geschichtliche Jesus das göttliche Wesen,

das sich in seinem Schicksal und in seinen Taten als Gott erwies. Daß er, einer besonderen Überlieferung folgend, den Anfang dieses göttlichen Wesens schon bis in die Empfängnis zurückschob, während Markus ihn auf die Taufe datiert hat, das bedeutet der Religion des Markus gegenüber nichts Neues. Und auch in der Vorstellung von der endgültigen Verstockung der Juden hat Lukas mit Markus gegen Paulus zusammengestanden. Aber er hat das Evangelium des Markus in seinem Stoff und in seiner Darstellung als unzulänglich empfunden und hat sich deshalb daran gemacht, ein neues und besseres Evangelium zu schreiben.

Er wollte nicht nur, wie Markus, den einen Grundgedanken ihres gemeinsamen Glaubens geschichtlich erweisen. Er wollte zugleich überhaupt alles zusammenfassen, was man zu seiner Zeit vom geschichtlichen Jesus erzählte. Und es ist ihm wirklich gelungen, nicht nur die vollständigste Darstellung über das Leben und Wirken des geschichtlichen Jesus zu geben, die wir überhaupt kennen; sondern er hat in wesentlichen Stücken auch die relativ beste und ursprünglichste Form der Überlieferung erhalten.

Dazu hat ihm freilich geholfen, daß er neben Markus als Hauptquelle für seine Darstellung des geschichtlichen Jesus noch eine zweite Schrift benutzen konnte, die zwar in ungeordneter Folge, aber in wesentlich viel ursprünglicherer Form als Markus vorwiegend echte Überlieferungen über Jesus zusammengestellt hatte. Diese sogenannte Spruchsammlung des Lukas (Lukas 9, 51—18, 14) weist auf einen Mann zurück, der schon zu den ersten Jüngern in der Jerusalemer Gemeinde gehört haben muß. Sonst könnte sie nicht so viel altertümliches Material

enthalten. Und sie zeigt andererseits ein merkwürdiges Interesse für Samaria und für die Samariter. Sie will überhaupt nichts anderes sein, als ein Bericht über die Reise, die Jesus von Galiläa durch Samaria nach Jerusalem gemacht haben soll. Diese Reise aber ist, wie die Darstellung des Markus beweist, ungeschichtlich gewesen. Die Einkleidung dieser Spruchsammlung kann also nur von jemand erfunden sein, der an Samaria ein besonderes Interesse nahm. Nehmen wir beide Charakterzüge zusammen, so führen sie auf die Vermutung, daß jener Armenpfleger Philippus, der die samarische Mission begann und später in Cäsarea gelebt hat, der Verfasser oder vielmehr der Zusammensteller dieser Sammlung von Jesusprüchen gewesen ist.

Diese Sammlung und das Evangelium des Markus sind die Hauptquellen des Evangeliums des Lukas gewesen. Aber er hat neben ihnen auch noch andere schriftliche Quellen für sein Evangelium benutzt. In der Einleitung des Evangeliums hat er ja selbst gesagt, daß schon viele vor ihm den Versuch gemacht hätten, eine solche Erzählung zu schreiben. Es liegt auf der Hand, daß er damit nicht nur die beiden genannten, sondern auch noch andere Versuche gemeint haben muß. Und auch aus der literarischen Analyse des Buches selbst läßt sich diese Tatsache ermitteln. Auf schriftliche Fixierung weisen sowohl die Geburts- und Kindheitsgeschichten zurück, die er offenbar aus einer aramäisch geschriebenen Quelle gekannt hat, als auch der Stammbaum Jesus, der sich von dem des Matthäus erheblich unterscheidet. Ferner hat er eine schriftliche Darstellung benutzt, die auch das Matthäusevangelium für den Anfang der Wirksamkeit Jesus zur Grundlage nahm: sie hat mindestens die Er-

zählungen von der Taufe und von der Versuchung, dann die Bergpredigt in ihrer ältesten Form, die Geschichte vom Hauptmann von Kapharnaum und die Sprüche über Johannes den Täufer enthalten. Er wird aber darüber hinaus auch noch andere Spruchsammlungen in unbestimmter Zahl und von unbestimmtem Charakter benutzt haben, die er an passender Stelle in den Bericht des Markus hineinschob oder nach denen er diese Berichte korrigierte. Die Auferstehungsgeschichten am Schlusse seines Evangeliums aber und vielleicht noch einiges andere, wie zum Beispiel den Jüngling von Nain und die große Sünderin, hat er wohl nur aus mündlicher Überlieferung gekannt.

III dieses verschiedene Material hat Lukas mit Fleiß und Absicht gesammelt. Er selbst hat in der Einleitung seines Evangeliums gesagt, daß er allem von Anfang an genau nachgegangen sei, und hat gemeint, daß er anders wie seine Vorgänger in der Lage sei, richtig und in ordentlicher Reihenfolge zu erzählen. Die Vermutung liegt nahe, daß er jene Reise, auf der er dem Paulus nach Jerusalem folgte, und jenen zweijährigen Aufenthalt in Cäsarea zu dieser Sammlung benutzt hat. Dem entspricht, daß sein Material neben ältesten Stoffen doch auch schon vieles enthielt, was erst im dritten Jahrzehnt entstanden sein kann. Die Tatsache seiner Sammlung beweist, daß er den Plan zu seiner Darstellung schon vorher gehabt hat, ehe er das Buch des Markus in die Hand bekam. Dann aber hat er sofort die Vorzüge seines Materials vor dem des Markus empfunden und hat sich deshalb sofort entschlossen, eine neue Bearbeitung desselben Gegenstandes unter Benutzung oder vielmehr unter fast vollständiger Herübernahme des Markustextes in seine Darstellung zu liefern.

Religiös hat er damit, wie gesagt, über Markus hinaus nichts Neues geschaffen. Aber er hat die Überlieferung vor Jesus für die Folgezeit vollständig bestimmt. Seinem Buch allein ist es zu danken, daß die Lehre von der übernatürlichen Empfängnis zum christlichen Dogma wurde, und daß man schon in der nächsten oder übernächsten Generation die Auferstehungsgeschichte des Markus nicht mehr ertrug. Er wurzelte eben nicht wie Markus in der Überlieferung und der relativ doch sehr bescheidenen Legendenbildung des ersten und zweiten Jahrhunderts. Er kam aus einem anderen Milieu und suchte alles zusammen, was bis zur Stunde über Jesus gesammelt oder erdichtet war. Gerade darum aber hat er dem Geschmack der Folgezeit so sehr viel besser entsprochen, als der nüchterne und trockene und vergleichsweise ursprünglichere Markus es konnte.

Auch in der Apostelgeschichte des Lukas haben wir mehrere schriftliche Quellen zu unterscheiden vermocht. Nur wird es sich bei ihnen kaum um Darstellungen handeln, die für den allgemeinen Gebrauch der Gemeinden gemacht worden waren. Vielmehr machen sie alle den Eindruck, als hätten einzelne Menschen auf den besonderen Wunsch des Lukas diejenigen Episoden schriftlich geschildert, bei denen sie selbst hervorragend beteiligt waren. So hat er zwei Berichte aus der Urgemeinde benutzt und irrtümlicherweise als Darstellung verschiedener Vorgänge betrachtet, während sie in Wahrheit dasselbe erzählten. So hat ihm über die Katastrophe des Stephanus und die Gründung der Antiochener Gemeinde eine schriftliche Darstellung aus Antiochia zur Verfügung gestanden, und ebenso über die erste Missionsreise und über das sogenannte Apostelkonzil. Die Erzählungen über Philippus

und Petrus hat er dagegen wohl nicht in schriftlicher Form besessen. Vielmehr wird er hier nur wiedergegeben haben, was er vor Jahren von Philippus mündlich gehört hatte. Ebenso scheint alles das, was in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte über Paulus erzählt wird, theils auf eigene Erinnerung, theils auf episodenhafte Erzählungen aus dem Mitarbeiterkreise des Paulus zurückzugehen.

Jedenfalls ist gewiß, daß der Verfasser der Apostelgeschichte von den Paulinischen Briefen nicht einen einzigen gekannt hat. Er weiß nichts von der galatischen Mission (16, 6), nichts davon, daß der Aufenthalt in Korinth und Ephesus durch ziemlich erhebliche Reisen des Paulus unterbrochen und deshalb überhaupt kein dauernder Aufenthalt in seinem Sinne gewesen war. Ebenso beweist alles das, was er über die ersten vierzehn Jahre des Paulus und über das Apostelkonzil berichtet, daß er über diese Dinge zwar Quellen besaß, daß aber des Paulus eigener Bericht im Galaterbrief zu diesen Quellen nicht gehört haben kann.

Diese Tatsache ist leicht zu verstehen, wenn man sich bewußt bleibt, daß die Paulinischen Briefe zunächst gar nicht zu allgemeinem Gebrauche bestimmt waren. Es waren ja wirkliche Briefe, die ursprünglich wohl nur in dem einzigen Exemplar existiert haben, in dem sie an die betreffende Gemeinde geschickt wurden. Die Sammlung der Paulinischen Briefe und ihr Gebrauch im Gottesdienst als Heilige Schrift ist doch erst im nächsten oder übernächsten Menschenalter geschehen. Gerade deshalb aber beweist diese Unbekanntheit des Verfassers der Apostelgeschichte mit den Paulinischen Briefen, daß dieses Buch nicht erst in der zweiten oder dritten Generation



entstanden sein kann. Auf dasselbe Ergebnis führt übrigens die Beobachtung, die Professor Wellhausen mehrfach gemacht hat, daß Lukas auch die Schriften des Josephus noch nicht gekannt hat.

Auch in der Apostelgeschichte hat Lukas nur einen Grundgedanken durchführen wollen, den schon Markus gehabt hat: die Verstocktheit der Juden und den Übergang des Evangeliums an die Heiden, den Weg von Jerusalem über Samaria in alle Welt und nach Rom. (1, 8.) Der Zweck des Buches ist, diesen Übergang anschaulich zu machen. Darum werden immer nur die Gründungen der Gemeinden, nicht ihre weitere Geschichte erzählt. Der Verfasser will nicht polemisieren gegen die, die noch am Judentum festhalten; er will nur wirken durch die Wucht der rein tatsächlichen Schilderung, die er entwirft. Aber diese Schilderung zeigt, daß auch er ein Gefühl dafür gehabt hat, daß in der christlichen Lehre vom Sühnetod das Christus das Judentum religiös überwunden war.

Dieser Grundgedanke des Buches ist in einer Form dargestellt, die wiederum nur einem Augenzeugen oder wenigstens einem Mitglied der ersten Generation möglich war, der diese Wendung selber erlebt hatte. Der Verfasser ist durchaus darüber orientiert, daß dieser Übergang nicht das Werk eines einzelnen Mannes und das Ergebnis einer einzigen Stunde war. Er kennt die Tatsachen, in denen ganz allmählich und zum Teil gegen den Willen der führenden Männer dieser Umschwung an verschiedenen Orten sich vollzog. Die sind aber schon in der nächsten Generation vergessen gewesen. Sowohl Matthäus wie Johannes haben die Heidenmission auf Aussprüche Jesus selbst zurückgeführt und haben damit gezeigt, daß sie für die lebendigen Probleme der ersten Generation überhaupt

keinen Blick mehr gehabt haben. Eine Darstellung, wie Lukas sie gab, wäre im Jahre 80 oder 90, wie diese Evangelien beweisen, vollständig unmöglich gewesen. Hat doch schon Lukas selbst die Samaritermission, der Darstellung seiner Spruchsammlung folgend, im Evangelium auf den geschichtlichen Jesus zurückgeführt. Aber in der Apostelgeschichte ist diese legendarische Übertreibung doch noch ohne Einfluß geblieben; hier hat er genau gewußt, daß nicht Jesus, sondern Philippus der Gründer der samaritanischen Gemeinden war.

Gerade dann aber, wenn man die Darstellung des Lukas als das Werk eines Mannes der ersten Generation versteht, tritt die Großartigkeit dieses Werkes erst völlig ans Licht. Durchaus mit Recht hat Professor Harnack die Frage gestellt, welche andere von den Konkurrenzreligionen des Christentums die Tatsache aufweisen könne, daß bereits nach wenig mehr als dreißig Jahren sich aus ihrer eigenen Mitte heraus ein so bedeutender Darsteller ihrer Geschichte fand. Es hat eben keine andere Religion ein solches Jahrzehnt der Spannung und der Vorwärtsbewegung erlebt wie das Christentum in der Zeit von 53—62. Die Apostelgeschichte selbst ist ein Stück dieser Bewegung. Sie ist das Werk eines Mannes, der mit Bewunderung sich klar machte, welche beispiellose Erfolge der neue Glaube in solch kurzer Zeit schon errungen habe, und der daraus die Gewißheit schöpfte, daß dieser Glaube Wahrheit sei. Eine solche Darstellung ist nur möglich in einer Zeit, wo die geschichtliche Bewegung selbst ein besonders stürmisches Tempo nahm.

Daher ist es denn auch gekommen, daß Lukas einen ebenbürtigen Nachfolger bis ins vierte Jahrhundert hinein nicht mehr gefunden hat. Er allein hat die Tradition

der Kirche über ihre Anfänge bestimmt. Was er nicht erzählt hat, das wurde entweder vergessen oder nur in ganz dürren Notizen in der Lokaltradition weitergetragen oder von unkontrollierbaren Sagen umspinnen. Daher ist es gekommen, daß wir nur von der griechischen Mission eine deutliche Anschauung haben, während wir von der orientalischen, der kleinasiatischen und der ägyptischen so gut wie gar nichts wissen. Diese Bewegungen haben keiner Geschichtschreiber gefunden und sind daher nur in ganz legendarischem und sagenhaftem Gewande auf die Nachwelt gekommen.

\*       \*       \*

Während so von Markus und Lukas die evangelische Überlieferung und die Taten der ersten Generation verarbeitet und zusammengefaßt wurden, hat der alte Paulus in Rom noch wieder neue Gedanken zu denken begonnen. Den Jahren nach ist Paulus auch in dieser Zeit noch kein sehr alter Mann gewesen. Hat er im Jahre 35 etwa zwanzig Jahre gezählt, so ist er bei seinem Tode noch nicht einmal fünfzig gewesen. Aber die harten Schicksale, die er in den letzten Jahren erlebt hatte, und der Sturm und die Mühen der großen Mission müssen ihn vor der Zeit zum alten Manne gemacht haben. In dem einzigen Privatbrief, den wir von seiner Hand besitzen, in dem Brief an Philemon, nennt er sich selbst einen Greis. Das braucht man nicht als objektive Angabe über sein Alter zu deuten; aber es zeigt, wie er subjektiv in diesen Jahren gealtert war. (Philemon 9.)

Von seinem Denken in dieser Zeit geben die Briefe an die Philipper und an die Kolosser Kenntnis. Der Philipperbrief überrascht durch eine unerwartete Weit-

herzigkeit, die er den verschiedenen Richtungen gegenüber zeigt, die in Rom in der christlichen Gemeinde nebeneinander gingen. Er freut sich da, wie durch die zurzeit günstige Wendung seines Prozesses die große Mehrzahl der Brüder ermutigt werde, das Wort Gottes unerschrocken zu befestigen. Dann sagt er: einige tun es zwar aus Neid und Zank, andere aber in guter Hoffnung, die einen aus Liebe zu Paulus, die anderen aus Eifersucht, in böser Absicht, um ihm die Lage zu erschweren. Aber er freut sich doch, daß so auf jede Weise Christus auch in der Hauptstadt der Welt verkündet wird. (Philipper 1, 14—18.)

Diese merkwürdige Stelle zeigt, daß auch in Rom die verschiedensten Formen des christlichen Glaubens nebeneinander bestanden. Vielleicht haben Markus und Lukas ihre Schriften auch deshalb geschrieben, um in dem Wirrwarr der Meinungen, die damals in Rom hin- und hergingen, der von ihnen vertretenen Tradition einen festen Halt zu bieten. Zugleich aber sieht man, daß Paulus selbst in der Streit der Meinungen nicht mehr eingreifen konnte. Er steht dem ganzen Treiben fern und sieht wie ein unbeteiligter Zuschauer dem Ringen der verschiedenen Richtungen zu. Er ist eben gefangen und kann sich nicht mehr bewegen, wie er will. Er kann nur zu denjenigen Soldaten oder Privatleuten sprechen, die ihn in seiner Wohnung besuchten.

Aber die Verföhnlichkeit des Paulus hat auch ihre Grenzen. Den alten Gegnern aus Jerusalem gönnt er auch jetzt noch kein mildes Wort. Im Gegenteil, als er hörte, daß sie nun auch in Makedonien ihr Wesen trieben, hat er sich zu den schärfsten Worten hinreißen lassen, die er in der Polemik ihnen gegenüber jemals gebraucht hat.

(Philipper 3, 2—19.) Und auch nach einer anderen Richtung hin hat er die Grenze doch sehr deutlich gezogen. Und gerade damit hat er der Entwicklung des Christentums in der nächsten Generation die Wege gewiesen.

In der kleinasiatischen Stadt Kolossai hatte ein Schüler und Freund des Paulus eine Gemeinde gegründet. In diese Gemeinde aber waren Lehrer gekommen, die eine ganz neue Form des christlichen Glaubens vertraten. Sie gaben vor, eine höhere Philosophie zu lehren, eine Lehre, die uralte Überlieferung für sich anführen könne. Was wir von dieser Lehre erfahren, ist nicht sehr viel; aber es genügt, um den Charakter im allgemeinen zu fassen: Die Lehrer pochen auf Visionen; sie verkünden einen besonderen Dienst der Engel; sie mißhandeln den Leib und geben in bezug auf Speise und Trank bestimmte Gebote: „das berühre nicht, das koste nicht, das greife nicht an“. Sie fordern die Feier bestimmter Tage, insonderheit des Neumonds und des Sabbats. Sie treten auf im Namen himmlischer Mächte, die zwischen Gott und den Menschen stehen. (Kolossar 2, 4—23; 1, 16.)

Es ist im einzelnen noch nicht gelungen, das Bild dieser christlichen Lehrer religionsgeschichtlich zureichend zu erklären. Es mag ja auch sein, daß Paulus nur eine sehr unzureichende Kunde von ihrem Treiben und ihren Lehren erhalten hat. Immerhin ist doch soviel deutlich, daß es sich hier um eine neue Mischung allgemein orientalischer und speziell jüdischer Gedanken handelt. Es sind hier in die Christengemeinde Lehrer gekommen, die erheblich viel mehr mythischen Stoff aus den orientalischen Erlösungsreligionen mitnehmen wollten, als schon in der Geburtsstunde des Christentums in die entscheidende Kreuzung mit dem Judentum eingegangen war. Dem aber

hat sich Paulus widersetzt. Er hatte das Evangelium vom Sühnetod des Christus als eine Befreiung von aller Ceremonialreligion und allen statutarischen Gesetzen erlebt. Und er wollte diese seine persönliche Lebenserfahrung durch die neuen Lehrer nicht wieder gefährden lassen.

Zugleich ist es ihm als Jude selbstverständlich gewesen, daß alle die mythischen Mittelwesen, von denen jene Leute geredet haben, dem jüdischen Gottesbegriff widersprachen und daher für das Christentum ein Rückfall in überwundene Formen des Denkens gewesen wären. Innerhalb der Grenzen, die durch die Geburtsstunde des Christentums abgesteckt waren, waren sowohl Paulus wie die anderen Männer der ersten und zweiten Generation gerne bereit, so viel und so Wunderbares in ihren Glauben hineinzunehmen, wie es nur möglich war. Sie haben sich vor keiner neu auftauchenden Formulierung verschlossen. Selbst die neuen Formulierungen des Johannesevangeliums sind noch zur Grundlage des kirchlichen Dogmas geworden. Aber sie wollten nicht leiden, daß die Kombination, die in der Geburtsstunde des Christentums geschlossen war, durch diese Gedanken wieder gesprengt werde. Der jüdische Gottesbegriff und der außerjüdische Sühnetod des Messias: das waren die beiden Grenzen, innerhalb deren dasjenige bleiben mußte, was für Paulus und seine Freunde als christliche Lehre gelten sollte. Alle Abweichungen zur Rechten oder zur Linken, zum Judaismus oder zum mythischen Polytheismus, haben sie gleichmäßig und mit derselben Schärfe bekämpft.

Aber die neue Lehre ist dem Paulus doch Anlaß geworden, über den Christus Jesus Gedanken zu formen, die er in dieser Größe und Schärfe wenigstens in seinen früheren Briefen noch nicht gesagt hatte. Er nennt ihn



das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Erstgeborenen aller Schöpfung, das Mittel und das Ziel, durch das und für das alles geschaffen ward: er existierte vor allem und alles existiert nur in ihm! In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Das ist das Geheimnis des Christus, das allen Weltaltern und allen Generationen bisher verborgen blieb, und das erst jetzt, in den letzten Stunden der alten Welt, enthüllt worden ist. (Kolosser 1, 13—29.) Damit war die Brücke zur Christologie des Markus geschlagen. Und es war zugleich die Aufgabe gestellt, diesen neuen Christusbegriff in der Polemik gegen die heidnische Philosophie mit deren eigenen Mitteln weiterzubilden. Der Weg zum Johannesevangelium war damit betreten.

Noch immer gab Paulus damit den Glauben nicht auf, am Ende der Welt zu stehen. Die Offenbarung des Christus vom Himmel her und das Ende der gegenwärtigen Weltperiode ist sowohl im Philipper- als auch im Kolosserbrief der Inhalt und das Ziel seiner Hoffnung. Aber dazwischen klingt leise doch wenigstens einmal auch ein anderer Ton. Er fühlt sich zerrissen von dem schmerzlichen Gegensatz seiner Wünsche; er hat die brennende Sehnsucht, zu sterben und „bei Christus zu sein“; er fühlt, daß das für ihn unendlich viel besser wäre. Aber die Fortdauer seines irdischen Lebens ist notwendiger für die Gemeinden. Und darum bescheidet er sich doch schließlich in der Hoffnung, daß er, aus diesem Prozeß befreit, zu neuer Wirksamkeit werden ausziehen können. (Philipper 1, 21—26.)

Hier klingt eine Vorstellung an, die Paulus bisher noch nicht gehabt hat. Sowohl im Thessaloniker- wie im Korintherbriefe hat er deutlich gesagt, daß er für seine Person erwarte, die Ankunft des Christus noch hier auf

der Erde mitzuerleben. Über diejenigen aber, die vorher gestorben sind, wußte er nur zu sagen, daß sie dann aus den Gräbern wieder auferstehen würden. Sie waren also seiner Meinung nach tot und hatten nur auf die zukünftige Wiedererweckung hoffen dürfen. Jetzt aber, wo sein eigener Tod ihm deutlich nahe tritt, verändert sich leise dieser Gedanke. Er glaubt, nach dem Tode sofort mit dem himmlischen Christus vereinigt zu werden und ihm im Himmel dienen zu können. Er glaubt nicht mehr nur an die Auferstehung am Ende der Welt, sondern auch an das ewige Leben im Sinne des unmittelbaren Fortlebens nach dem irdischen Tode.

Das ist innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte etwas vollständig Neues. Der Jude und auch der Christ der ersten Generation hatte nur von der zukünftigen Auferstehung der Toten gesprochen, nicht aber von einem unmittelbaren Fortleben der Toten in der himmlischen Welt. Hier neigt sich Paulus für einen Augenblick einem Gedanken zu, der in der zweiten Generation den Gedanken an die Wiederkunft des Christus und das Ende der Welt vollständig ablösen sollte. Die Brücke zum Johannesevangelium ist auch von hier aus geschlagen.

\*       \*       \*

Eine ähnliche Entwicklung hat sich schon vor und neben dieser Wendung des Paulus im dritten und im Anfang des vierten Jahrzehnts in den Jesusprüchen vollzogen. Schon in der ersten Gemeinde, wenn auch vielleicht noch nicht im ersten Jahrzehnt, muß der Jesuspruch geprägt worden sein: „Wahrlich, ich sage euch, diese Generation wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschieht“. (Markus 13, 30.) Vom geschichtlichen Jesus kann

dieser Spruch deshalb nicht stammen, weil Jesus die Erfüllung der Hoffnung ja nicht nur zu Lebzeiten der ersten Generation, sondern im unmittelbar bevorstehenden Moment erwartet hat. Auch scheint das Wort doch vorauszusetzen, daß schon Zweifel an der Erscheinung des Christus laut geworden sind. Sie werden damit niedergeschlagen, daß eine bestimmte Frist gestellt wird, innerhalb derer der Christus auf alle Fälle erscheinen muß. Mit dieser Fristbestimmung aber steht der Spruch auf dem Boden der Auffassung, die auch noch Paulus in den Jahren der großen Mission vertreten hat.

Weniger sicher lautet ein anderer Jesuspruch, den ebenfalls schon das Markusevangelium enthält, und der wohl nichts weiter als eine spätere Umformung des zuerst genannten Spruches ist: „Wahrlich, ich sage euch, es sind einige von denen, die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Gottesreich sehen, kommend in seiner Kraft.“ (Markus 9, 1.) Dieser Spruch setzt schon voraus, daß nicht mehr die ganze erste Generation die Ankunft des Christus persönlich erleben wird; nur einige von denen, die um ihn standen, werden gewürdigt werden, ein derartig langes Leben zu haben, daß sie den Christus noch persönlich erleben. Dieser Spruch erinnert an die bekannte Meinung, die am Schluß des Johannesevangeliums korrigiert wird, daß nämlich Jesus von Johannes gesagt haben soll, dieser Jünger Johannes wird nicht sterben bis zur Ankunft des Christus. (Johannes 21, 20—23.) Jedenfalls ist er eine Abschwächung des Wortes, daß noch die ganze Generation den kommenden Heiland erleben wird.

Man sieht aus dieser fortgesetzten Fristbestimmung, wie schwer schon in den ersten beiden Jahrzehnten die

Jerusalemmer Gemeinde daran getragen hat, daß die Erfüllung ihrer großen Hoffnung sich zu vergrößern begann.

Dasselbe sehen wir aus anderen Stellen. Auch der geschichtliche Jesus hatte gesagt, daß der Menschensohn kommen werde wie der Dieb in der Nacht. Vorher aber weiß man nicht, wann er kommt; also muß man ununterbrochen wachen, um nicht von ihm überrascht zu werden. Derselbe Gedanke erscheint nun in dem Bilde des Hausherrn, der fortgereist ist, ohne die Zeit seiner Rückkehr vorher zu bestimmen. Auch hier gilt, daß man wachen muß, denn man weiß nicht, wann der Hausherr zurückkehrt, „ob am Abend, ob um Mitternacht, zum Hahnenschrei oder erst am anderen Morgen.“ Die Aufzählung der Fristen zeigt, wie man sich schon an den Gedanken gewöhnen mußte, daß der Hausherr verzögert zu kommen. (Markus 13, 32—37.) In demselben Sinn hat Markus oder seine Vorlage hinter das Wort, daß schon diese Generation die Ankunft des Christus erleben werde, den anderen Spruch geschrieben: „Der Himmel und die Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ (Markus 13, 31.) Auch diese Befräftigung zeigt, daß der vorausgehende Satz es nötig hatte, noch besonders bekräftigt zu werden.

Auch das Sondergut des Matthäusevangeliums zeigt Beispiele für diese Gedanken. Also auch im letzten Jahrzehnt der Ausbildung der evangelischen Überlieferung noch ist man nicht ganz darüber hinweggekommen, angesichts der Verzögerung der Erlösung nur immer von neuem die Notwendigkeit des Wachseins und Ausharrens zu predigen. Das berühmte Gleichnis von den zehn Jungfrauen, von denen fünf klug waren, fünf aber töricht, ist eigens zu dem Zwecke gebildet worden, die Menschen daran zu erinnern,

daß sie wachbleiben sollen, um dem Heiland, wenn er kommt, entgegenzugehen. Auch dieses Gleichnis aber setzt voraus, daß der Bräutigam verzögert zu kommen, und daß alle Teile der Gemeinde, die klugen sowohl wie die törichten, inzwischen eingeschlafen sind. (Matthäus 25, 1—13.)

In ähnlicher Weise hat man sich in der Urgemeinde darum gesorgt, welchen Lohn man dafür erhalte, daß man nun schon den ganzen Tag im Weinberg des Herrn gearbeitet habe, während andere eben jetzt vor Toreßschluß erst in die Arbeit berufen würden. Hier aber hat man sich mit dem grandiosen Satze getröstet, daß man nicht neidisch sein dürfe, wenn der Herr so gütig sei. Ein Satz, der allein schon genügt, um zu beweisen, daß trotz aller judaistischen Verengung auch in dieser Gemeinde der Sinn für echte Religion nicht erstorben war. (Matthäus 20, 1—15.)

Aber es liegen wenigstens bei Lukas und Matthäus auch Spuren vor, die von einer grundsätzlichen Umdenkung zeugen. Der bußfertige Verbrecher zu seiner Rechten hat nach dem Berichte des Lukas den gekreuzigten Jesus gebeten: „Jesus, gedenke an mich, wenn du mit deiner Herrschaft kommst“. Jesus aber soll ihm geantwortet haben: „Wahrlich, ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.“ (Lukas 23, 39—43.) Da wird also die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung überstürzt durch den Glauben, daß der Anhänger Jesus sofort nach seinem Tode in die himmlische Herrlichkeit versetzt werden wird. Derselbe Glaube liegt auch dem Gleichnis vom armen Lazarus zugrunde, in der Form wie Lukas es mitgeteilt hat. In beiden Fällen wird man nicht annehmen dürfen, daß Lukas selbst seine Vorlagen geändert oder die Geschichten selbsttätig erfunden hat. Vielmehr

wird man feststellen müssen, daß in der großen Masse von Jesusprüchen, die er gesammelt hat, ohne sie innerlich zu kritisieren, auch bereits solche sich befunden haben, die in der Weise des alt gewordenen Paulus die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung durch die Gewißheit des unmittelbar nach dem Tode bevorstehenden himmlischen Lebens ersetzt haben.

Von dieser Auffassung aus ist die Wiederkunft des Christus zum jüngsten Gericht überhaupt nicht mehr nötig. Die Welterlösung am jüngsten Tage kann den Gläubigen nichts mehr bringen, was sie nicht nun schon unmittelbar nach ihrem Tode genießen könnten. So liegt es auf der Hand, daß der Glaube an die Wiederkunft des Christus von diesem Standpunkt aus wenigstens sein religiöses Interesse verlieren mußte, wenn er natürlich auch aus Gründen der Überlieferung noch weiterhin vertreten wurde. Ganz hat diese Forderung wiederum erst das Johannesevangelium gezogen; aber auch hier hat die Entwicklung bereits im dritten oder vierten Jahrzehnt begonnen.

Da ist zunächst der berühmte Spruch zu nennen: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Matthäus 18, 20.) Er besagt, daß die Gemeinschaft des Christus mit seiner Gemeinde schon jetzt auf Erden bestehe. Die Wiederkunft des Christus zum jüngsten Gericht ist damit nicht gerade ausgeschlossen, ist aber für die Religion dieser Menschen keine Notwendigkeit mehr. Deutlicher noch heißt es am Schluß des Matthäusevangeliums, daß Jesus bei seinen Jüngern bleiben werde „alle Tage bis zum Ende der Welt“. Da wird das Ende der Welt in unabsehbare Zukunft hinausgeschoben. An die Stelle der unmittelbar



bevorstehenden Wiederkunft des Christus tritt seine ewige Gegenwart in der Gemeinde.

Diese beiden Sprüche gehören wohl zu den spätesten Sprüchen, die in der evangelischen Überlieferung überhaupt ausgebildet wurden. Aber schon Lukas bietet den merkwürdigen Spruch, daß das Reich Gottes nicht in äußerlichem Schaugepränge kommen werde, sondern daß es bereits innerhalb der Menschen vorhanden sei. (Lukas 17, 20—21.) Dieses Reich Gottes ist die Gemeinde des Christus, die jetzt auf der Erde lebt und wächst. Der Spruch ist eine deutliche Ablehnung all der Prophetien, die das Kommen des Reiches als einen wunderbar überirdischen, aber doch äußerlich sichtbaren Vorgang beschrieben. Auf derselben Stufe stehen die vielen Sprüche und Gleichnisse des Matthäus, in denen der Begriff Reich Gottes nicht mehr für die zukünftige Herrlichkeit, sondern für die irdische Gemeinde des Christus gebraucht wird. Wenn Lukas und Matthäus, beide unabhängig voneinander, in dem ihnen überkommenen Material diese Wandlung des Begriffes Reich Gottes fanden, so ist das ein Zeichen dafür, daß diese Entwicklung sich selbständig an verschiedenen Stellen zu ungefähr derselben Zeit aus den gleichen Motiven vollzog.

Hierher gehört schließlich noch die auffällige Tatsache, daß Lukas oder schon seine Quelle in der ersten Bitte des ursprünglichen Vaterunser eine einschneidende Änderung gemacht hat. Während Matthäus und mit ihm offenbar schon die ursprüngliche Formel im echten Sinne Jesus gebetet hat: „Es komme dein Reich“, hat Lukas den Text geboten: „Auf uns komme dein Heiliger Geist“. In den Handschriften unserer griechischen Texte ist das zwar fast überall, dem Matthäus entsprechend, nachträglich ge-

ändert worden. Aber mehrere Kirchenväter-Zitate aus dem zweiten und dritten Jahrhundert bieten für Lukas den eben genannten Text. Da erscheint der gegenwärtige Besitz des Heiligen Geistes geradezu als ein Ersatz für das bisher in der Zukunft erwartete Gottesreich. Es ist eine Wendung ähnlich der anderen, daß das Reich Gottes nicht erst kommen soll, sondern in der Gemeinde schon da ist. Beide Worte aber finden sich schon in der Spruchsammlung des Lukas. Also schon Philippus, wenn anders wir diese Spruchsammlung auf ihn zurückführen dürfen, hat wenigstens in einzelnen halb verlorenen Tönen zu der Melodie hinübergeleitet, die dann im Johannesevangelium und in der Gnosis in voller Breite erklingen sollte.

So sehen wir, wie in diesen Ausläufern der ersten Generation sich überall schon Ansätze zeigen, die in die kommenden Jahrzehnte hinüberweisen. In dem, was Markus und Lukas gesammelt und verarbeitet haben, in dem, was dann darüber hinaus noch neu an Jesusprüchen geprägt worden ist, in der Wendung, die die Gedanken des Paulus in seinen letzten Jahren genommen hatten, und nicht zum wenigsten auch in der Kombination von Gedanken, die in Kolossai sich zum erstenmal in einer christlichen Gemeinde bemerkbar machten: in alledem begannen sich schon die Probleme zu regen, die in der zweiten bis fünften Generation die Gemüter der Christen bewegen sollten. Das Johannesevangelium auf der einen und auf der anderen Seite die große Religionsmischung der Gnosis warfen ihre ersten Schatten voraus.

Das Problem der Urzeit aber, die Frage nach dem Judentum und dem Gesetz, war für diese Männer endgültig erledigt. Es sind doch nur Nachwehen früherer

Kämpfe gewesen, was Paulus im Philipperbrief über dieses Problem noch gesagt hat. Eine ernste Gefahr nach dieser Richtung hat schon dreißig Jahre nach der Entstehung der neuen Religion nicht mehr bestanden. Das Christentum als selbständige Religion, das, vom Judentum ausgehend, doch vornehmlich unter Heiden seine Anhänger suchte, war für Paulus und Markus und Lukas eine selbstverständliche Erscheinung geworden. Und der erste Brief des Petrus zeigt, daß auch dieser Apostel schließlich zur reinen Heidenpredigt gekommen war. Denn der Brief setzt unzweideutig voraus, daß die Gemeinden, an die er gerichtet ist, aus Heiden und nicht aus Juden kamen. In dieser Frage, die das wirkliche Problem des zweiten und dritten Jahrzehnts gewesen, haben die Männer der ersten Generation tatsächlich ganze Arbeit gemacht.

Nur in der Jerusalemer Gemeinde blieb die Richtung herrschend, die den Schritt aus dem Judentum heraus nicht mitmachen wollte. Diese Richtung, die mit Jakobus in die neue Gemeinde gekommen war und sich im zweiten und dritten Jahrzehnt der ganzen Jerusalemer Gemeinde bemächtigt hatte, ist in derselben Zeit in voller Verengung erstarrt, als das römische Christentum seine ersten literarischen Schöpfungen und seine erste große Verfolgung erlebte.

\*            \*            \*

Aus der Jerusalemer Gemeinde sind uns aus der Zeit, die hinter der Gefangennahme des Paulus liegt, nur noch drei Notizen überliefert.

Im Jahre 62 hat wieder einmal der römische Landpfleger von Judäa gewechselt, weil jener Festus, der den Paulus nach Rom geschickt hatte, plötzlich starb. Diese Ge-

legenheit benutzte der Hohepriester, um wiederum eine Verfolgung gegen die christliche Gemeinde in Szene zu setzen. Wieder wie zur Zeit des Agrippa fiel ihr das Haupt der Gemeinde zum Opfer, Jakobus, der Bruder Jesus. Über seinen Tod hat sowohl der jüdische Schriftsteller Josephus als auch der christliche Legendenforscher Hegefippus aus dem zweiten Jahrhundert berichtet. Die Berichte ergeben, daß Jakobus ähnlich wie Stephanus in einem Volkstumult erschlagen wurde, daß aber der Hohepriester selbst diesen Tumult gegen die Christen erregt hatte.

Die Tatsache dieser Verfolgung enthüllt das tragische Schicksal der Jerusalemer Gemeinde. Sie wollten Juden sein und Juden bleiben; sie ließen es sich Geld, Arbeit und Kämpfe kosten, ihr jüdisches Christentum auch in der Völkerwelt zu verbreiten und die Heidenpredigt des Paulus zu stören. Jakobus soll für die Bekehrung des jüdischen Volkes ständig gebetet haben, hat also an die Bekehrung dieses Volkes zu seiner Gemeinde bis zu seinem Ende geglaubt. Die Verfolgung aber bewies, daß, trotzdem die Kluft zwischen Gemeinde und Volk auch in Jerusalem nicht geringer war wie etwa in Makedonien oder in Asien. Ihr treues Festhalten am Gesetz hat den Jerusalemern die Gunst ihres eigenen Volkes nicht zu verschaffen vermocht. So befanden sie sich in einer Zwitterstellung, die keine Zukunft mehr hatte. Sie wollten am Judentum festhalten; aber die Führer des Judentums benutzten die erste Stunde, in der der römische Druck etwas nachließ, um durch eine blutige Verfolgung der Gemeinde ihre unbesiegbare Abneigung zu beweisen.

Dem entspricht, was wir dann weiter von der Jerusalemer Gemeinde erfahren. Der Kirchenhistoriker Eusebius aus dem vierten Jahrhundert, der den ganzen

Bestand der christlichen Überlieferung gesammelt hat, hat von der Jerusalemer Gemeinde erzählt, daß sie beim Ausbruch der Revolution gegen die Römer auf Grund einer Offenbarung, also auf Grund eines Prophetenspruches aus ihrer eigenen Mitte, aus Jerusalem ausgewandert sei und sich nach Pella im Ost-Jordanland begeben habe. (Eusebius, Kirchengeschichte III, 5, 3.) Hier also hat sich die Gemeinde auch ihrerseits von ihrem Volke getrennt. In dem Augenblick, als die Zeloten die Herrschaft über das Volk ganz in die Hände bekamen, war für sie die Hoffnung auf die Gewinnung des Volkes vorbei. Die christliche Religion war aus einer Wurzel entsprossen, die von Anfang an jede politische Erhebung, jede eigene Hilfe, insbesondere jede Empörung gegen die Römer weit von sich gewiesen hatte. Schon das Buch Daniel, das innerhalb des Judentums am Anfang dieser Bewegung steht, hat, wie wir früher gesehen haben, der makkabäischen Erhebung ablehnend gegenübergestanden. Es erwartete nichts vom eigenen Schwert und alles von der übernatürlichen Erscheinung des göttlichen Heilands. In diesem Punkte blieb die Jerusalemer Gemeinde der christlichen Überlieferung treu. Sie übernahm das Schwerste, was sie von ihrem Standpunkt aus tun konnte: sie verließ die Heimat, sie gab den Zion und den Tempel preis, sie trennte sich von ihrem Volke. Aber sie hörte nicht auf, in den Formen des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Frömmigkeit weiter zu leben.

In diesen Formen haben die Nachfolger dieser Gemeinde noch im vierten Jahrhundert als Sekte neben- und außerhalb der großen Kirche gelebt. So hat sie der Kirchenhistoriker Eusebius kennen gelernt, und seiner Schilderung verdanken wir die beste Beschreibung von ihnen.

Wir lesen da, daß sie den Apostel Paulus und seine sämtlichen Briefe verwarfen und daß sie an den Lebensregeln des mosaischen Gesetzes unbedingt festhielten. Von dem Standpunkt, den diese Christen im zweiten oder dritten Jahrzehnt der christlichen Religionsbewegung gewonnen hatten, sind sie also in den nächsten drei Jahrhunderten nicht mehr gewichen. Sie hielten auch den Sabbat neben dem Sonntag fest. Das bestätigt unsere Annahme, daß schon die älteste Jerusalemer Gemeinde bereits Sabbat und Sonntag nebeneinander gefeiert hatte. Und sie haben sich die Armen (Ebioniten) oder die Nazarener genannt. Daß der letztere Name bis in die Zeit der Urgemeinde zurückgeht, haben wir schon früher gesehen. Aber auch der erstere Name kann nicht späteren Ursprungs sein. Denn schon der Jakobusbrief ruht auf dem Bewußtsein, daß diese Gemeinde die Gemeinde der Armen im Gegensatz zu den Reichen sei. In diesem Namen wenigstens haben sie noch im vierten Jahrhundert die individuelle Eigenart des geschichtlichen Jesus und den Charakter der ältesten Jerusalemer Gemeinde treu und standhaft bewahrt.

Einen Unterschied gab es zwischen ihnen nur in der Frage, ob Jesus der Sohn des Joseph sei, oder ob man die Lehre von seiner übernatürlichen Geburt annehmen müsse. Über diese Frage hatten sich diese Christen wieder in zwei Gruppen gespalten. Auch das spiegelt nur den Zustand wieder, wie er bereits im dritten und vierten Jahrzehnt der Jerusalemer Gemeinde gewesen sein muß. Denn die älteste Überlieferung dieser Gemeinde ist ja gewesen, daß Jesus der natürliche Sohn des Joseph und der Maria war. Die neue Lehre von der Empfängnis durch den Heiligen Geist, die für uns zuerst im Lukasevangelium auftaucht, muß aber, wie wir gesehen haben, schon



spätestens im dritten Jahrzehnt irgendwo im Aramäisch sprechenden Orient entstanden sein. Sie also hat wenigstens ein Teil der Jerusalemer Gemeinde noch aufgenommen.

Weiter aber sind sie nicht mehr gegangen. Der neue große Gedanke der zweiten Generation, den die Offenbarung und das Evangelium des Johannes zum erstenmal literarisch vertreten haben, der Gedanke, daß Jesus der göttliche Logos sei, das Schöpfungswort, durch das Gott die Welt geschaffen habe und erhalte, dieser Gedanke ist von jenen judaistischen Sekten nicht mehr übernommen worden. Das ist ein Beweis, daß sie Jahrhunderte hindurch auf dem Standpunkt blieben, den sie bis in die Mitte der sechziger Jahre erreicht hatten. Was in den nächsten Jahrzehnten in der großen Völkervelt draußen die christlichen Gemeinden bewegt hat, das Neue und Große, das sie in lebhaftem Kampfe nach außen und innen für sich errangen, das ist an diesen judaistischen Christen spurlos vorübergegangen. Sie waren schon abgestorben, als das Johannesevangelium die Grundgedanken der neuen Religion zusammenfassend neu formulierte.

---

# Chronologische Übersicht.

- Winter 28/29: Austreten Johannes des Täuflers in Galiläa; seine Verhaftung und Hinrichtung durch den galiläischen Fürsten Herodes; Austreten Jesus in Rapharnaum am Galiläischen See und in Nazareth und Flucht in die Dekapolis, in das römische Gebiet von Tyrus und in die Schluchten des Libanon.
- Ostern 29: Kreuzigung Jesus in Jerusalem; Erlebnis des Petrus am Galiläischen See; Sammlung der Jünger; Rückkehr nach Jerusalem; die neue Gemeinde beginnt mit mehr als fünfhundert Mitgliedern.
- Zwischen 30 und 34: Bekehrung des Jakobus in Nazareth; Übersiedlung der Brüder Jesus von Nazareth nach Jerusalem; Apostel-Aussendungsrede; Beginn der palästinensischen Mission.
- 35: Katastrophe des Stephanus; Vertreibung der weiteren Anhänger seiner Richtung aus Jerusalem; Bekehrung des Paulus.
- Zwischen 35 und 38: Mission in den Küstenstädten, in Phönicien und Syrien; Tätigkeit des Paulus in Damaskus; vielleicht auch Samariter-Mission des Philippus.
- 38: Des Paulus Flucht aus Damaskus; sein Besuch in Jerusalem; seine Übersiedlung nach Tarsus in Kilikien; Gründung der Gemeinde in Antiochia.
- 38 und 39: Übersiedlung des Barnabas von Jerusalem nach Antiochia; er holt den Paulus aus Tarsus nach Antiochia.
- Herbst 40: Besuch der Jerusalemer Propheten in Antiochia; Geldsammlung in Antiochia für die Jerusalemer Gemeinde.
- Ostern 41: Jerusalem: Hinrichtung des Apostels Jakobus und Gefangennahme des Petrus durch den König Agrippa; Flucht der Zwölfe; Wahl von Ältesten unter dem Vorsitz des Jakobus.
- Antiochia: Aufenthalt des Barnabas und Paulus in Jerusalem.
- Zwischen 41 und 52: Jerusalem: Teilweise Rückkehr der Zwölfe nach dem Tode des Agrippa im Jahre 44; Entstehung der Verfolgungsprache; Übertritt von Pharisäern zur Gemeinde.

**Antiochia:** Leitung der Gemeinde durch Barnabas, Paulus und die anderen Propheten.

**Kleinasien:** Erste Missionsreise des Barnabas und Paulus an der Südküste und im Centrum Kleinasien.

**Jerusalem:** Propheten fordern in Antiochia die Beschneidung der Proselyten und Heiden; Barnabas, Paulus, Titus und andere nach Jerusalem; das sogenannte Apostelkonzil; in Antiochia hebt man die Verpflichtung des jüdischen Gesetzes auch für die jüdischen Christen auf: Herstellung der Tischgemeinschaft zwischen vormals jüdischen und vormals heidnischen Christen; Besuch des Petrus in Antiochia; er nimmt an der neuen Tischgemeinschaft teil; Abgesandte des Jakobus in Antiochia; Streit über die Bedeutung des jüdischen Gesetzes; Sieg des Paulus; Aufruf des Paulus zur Mission in der ganzen Völkermwelt; Auseinandergehen der Führer der Antiochener Gemeinde zur großen Mission.

**Jerusalem:** Sieg des pharisäischen Bestandes in der Gemeinde; Verwerfung des Paulus: Jerusalemer Missionare werden in die von Paulus gegründeten heidnischen Gemeinden geschickt.

**Antiochia:** Die Gemeinde verschwindet aus der Überlieferung, ist aber, wie die spätere Zeit zeigt, in ihrem Bestande unerschüttert geblieben.

**Barnabas:** Mission auf Cypern und in anderen Teilen Kleinasien oder Europas; Einzelheiten nicht bekannt.

**Petrus:** Tätigkeit in Antiochia und Syrien; Mission an der West- und Nordküste und im Centrum Kleinasien.

**Markus:** Beteiligung an der Mission des Barnabas in Cypern; Gründung der Gemeinde in Alexandria in Ägypten.

**Rom:** Entstehung der Gemeinde.

**Paulus:** Besuch der früher gegründeten Gemeinden in Kleinasien; Mission in Galatien; Übergang nach Makedonien; Gründung von drei Gemeinden in Makedonien.

Aus Makedonien vertrieben; er kommt über Athen nach Korinth.

52:

Zwischen 53 und 59:

Zwischen Frühjahr 54 und Herbst 58:

53:

Frühjahr 54:

- Frühjahr 54 bis Herbst 55: Mission in Achaia, Äthiopien und vermutlich Epirus; Wohnsitz ist Korinth; Brief an die Galater und erster Brief an die Thessaloniker.
- Herbst 55: Überfahrt nach Ephesus.
- Herbst 55 bis Herbst 58: Wohnsitz in Ephesus; Gründung von Gemeinden in der Provinz Asia, in Bithynien und Troas; Tierkampf in Ephesus; Besuch in den galatischen Gemeinden; erster Brief an die Korinther; Reise nach Korinth; Rückkehr nach Ephesus.
- Herbst 58: Vertreibung des Paulus aus Ephesus; Flucht nach Troas und von da nach Makedonien.
- Winter 58/59: Aufenthalt in Makedonien; zweiter Korintherbrief; Besuch in Korinth; dreimonotiger Aufenthalt dort; Rückkehr nach Makedonien; Römerbrief.
- Ostern bis Pfingsten 59: Reise von Makedonien über Troas und Asia zu Schiff nach Cäsarea; in Jerusalem von den Juden bedroht, von den Römern verhaftet.
- Sommer 59 bis Herbst 61: Paulus Gefangenschaft in Cäsarea.
- 61: Übersiedlung des Markus von Alexandria nach Rom; Markusevangelium.
- Winter 61/62: Überführung des Paulus von Cäsarea nach Rom; die Seereise wird durch Stürme gestört und dauert ein halbes Jahr.
- Frühjahr 62: Ankunft des Paulus in Rom.
- 62: Märtyrertod des Jakobus in Jerusalem.
- Frühjahr 62 bis Frühjahr 64: Paulus in Rom; Verzögerung seines Prozesses; Philipperbrief; Kolosserbrief; Philemonbrief; blutige Verfolgungen der Gemeinden in Makedonien und Asia; Lukasevangelium und Apostelgeschichte.
- Sommer 64: Prozeß des Paulus; zweiter Timotheusbrief (wenigstens in seinen echten Bestandteilen); Hinrichtung des Paulus; blutige Verfolgung der römischen Gemeinde; Petrus in Rom; erster Petrusbrief; Hinrichtung des Petrus.
- 66: Ausbruch des jüdischen Krieges gegen die Römer; Flucht der Jerusalemer Gemeinde nach Pella im Ost-Jordanland; Verengung der jüdischen Christen zur Sekte der Nazarener oder Ebioniten.











BR  
165  
M3

Maurenbrecher, Max Heinrich, 1874-1930.  
Von Jerusalem nach Rom; weitere Untersuchungen  
über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge  
Urchristentums. Berlin, Hilfe, 1910.  
286p. 20cm.

Added t.p. has title: Von Nazareth nach  
Golgotha (to which Von Jerusalem nach Rom  
sequel)

1. Church history--Primitive and early  
ca. 30-600. I. Title. II. Maurenbrecher,  
Heinrich, 1874-1930. 30. Von Nazareth  
nach Rom.

CCSC/mm

A 2802

